MARTIN HEIDEGGER

مارتن هايدغر

المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا

العالم ـ التناهي ـ الوحدة

محاضرة دورة الشتاء، فرايبورغ، 1929/30

أعدّها للنشر: فريدريخ ـ فيلهلم فون هرمان

Die Grundbegriffe der Metaphysik:

Welt - Endlichkeit - Einsamkeit

ترجمها عن الألمانية وقدّم لها

إسماعيل المصدّق





مارتن هايدغر

يُعَدُّ مارتن هايدغر (1889-1976) من أهمّ فلاسفة القرن العشرين. فقد استطاعَ، بفضل جذريَّة تساؤله، فتحَ الفلسفة على آفاق واسعة وممارسةَ تأثير عميق على الساحة الفلسفيَّة. وينطلق هايدغر من أنَّ السُّؤال الأساسيَّ للفلسفة هو السُّؤال عن الكون das Sein. لذلك سعى، على امتدادِ مساره الفكريّ، إلى إيقاظ هذا السُّؤال مُجدَّدا وإلى تلمُّس الطَّريق لإعادة طرحه ومعالجته بعد أن نسيهُ التَّقليدُ الفلسفيُّ الغربيُّ منذ نشأة الميتافزيقا لدى فلاسفة اليونان. فتاريخ الغرب ليس سوى تاريخ نسيانٍ متزايد للكون بلغ ذروته القصوى في عصرنا الحاضر. والوجهُ الآخرُ لهذا النّسيان التّامّ للكون هو الإرادةُ اللامشروطةُ لإخضاع الكائن كُلّه وتحويله إلى مجرَّد موضوع للحساب والتَّحكُّم التّقنيَّيْن. هذا الوضع يطرح على التَّفكير مُهِمَّةَ التَّمهيد لفهم آخرَ للكون يقطع مع التَّصوُّرِ الذي ساد الميتافيزيقا الغربيَّةَ كُلَّها ويضع حياةَ الإنسانِ وتاريخَهُ على مسارٍ جديد.

من أهمّ كتاباته:

- الكينونة والزّمان، 1927.
- الأسئلة الأساسيَّة للفلسفة، 1984.
- منبع الأثر الفنّيّ، 1935.
- إسهاماتٌ في الفلسفة، 1936-1938.
- محاضراتٌ ومقالاتٌ، 1953.



المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا

العالم - التناهي - الوحدة

مارتن هايدغر

المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا

العالم - التناهي - الوحدة

محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 30/1929

أعدها للنشر

فريدريخ-فيلهلم فون هرمان

ترجمة وتقديم

إسماعيل المصدق

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:
GA vol. 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit
by Martin Heidegger

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية عام 1983

الطبعة الأولى 2023

المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا: العالم - التناهي - الوحدة
ترجمة إسماعيل المصدق
موضوع الكتاب فلسفة
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-727-3
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2021/439

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 (1) 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

إهداء الترجمة

إلى الأستاذ كلاوس هيلد

إجلالاً وعرفاناً

Professor Klaus Held
in Verehrung und Dankbarkeit

يرتبط في ذهني النص الذي أقدّم ترجمته هنا ببداية علاقتي بالأستاذ كلاوس هيلد. ففي أكتوبر/تشرين الأوّل من عام 1988 التحقت بالملتقى الفينومينولوجي لجامعة فوبرطال الذي كان يشرف عليه الأستاذ كلاوس هيلد بإسهام الأستاذين الراحلين أنطونيو أغيرّه Antonio Aguirre (1927–2015) وهاينريش هيني Heinrich Hüni (1941–2016). وقد انكبّ الملتقى في تلك الدورة على قراءة مقطع من النص يتعلق بتأويل الملل. ومنذ ذلك الحين توثقت علاقتي بالأستاذ هيلد وازدادت معرفتي به، فوقفت على سعة معارفه ولطف معاملته وكذا على التزامه العميق بتكوين وتأطير باحثين من كلّ بقاع العالم. وقد ظلّ الأستاذ كلاوس هيلد على الدوام متابعًا لأعمالي ومستعدًا لتقديم المعونة والنصح كلّما طلبت منه ذلك. وإنني إذْ أهدي ترجمة هذا الكتاب إليه أتذكر بداية علاقتي به التي أدّت دورًا حاسمًا في مساري، معبّرًا عن عميق شكري على كلّ ما أسداه لي وعن اعتزازي به أستاذًا وصديقًا.

مقدمة الترجمة

الكتاب الذي نقدم ترجمته هو في الأصل نصّ المحاضرة[1] التي ألقاها مارتن هايدغر (1889 - 1976) أمام طلبة جامعة فرايبورغ طَوال دورة الشتاء (1929/ 30) بمعدّل أربع ساعات أسبوعيًّا والتي نُشرت تحت عنوان **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم - التناهي - الوحدة**. فعندما كان هايدغر بصدد تهييء برنامج نشر مؤلفاته الكاملة عهد إلى فريدريخ-فيلهلم فون هرّمان (Friedrich-Wilhelm von Herrmann) - الذي يُعدّ من أفضل العارفين بفكر هايدغر - بإعداد هذه المحاضرة للنشر. وعلى الرَّغم من وجود إفادات تؤكد أن الإعلانَ عن المحاضرة المكتوبَ بخط يد هايدغر والملصقَ على لوحة الإعلانات في الجامعة لم ترد فيه كلمة "الوحدة Einsamkeit" وإنّما كلمة "التفرّد Vereinzelung"، فإن فون هرّمان فضل الاحتفاظ بالعنوان كما هو وارد في مخطوط المحاضرة. وقد تابعناه في ذلك على الرَّغم من اعتقادنا أن مسار المحاضرة يؤكد أن كلمة "التفرّد" هي الكلمة المناسبة. وقد اعتمد فون هرّمان، كما يقول في كلمته الختامية (Nachwort)، على نسخة من المحاضرة كتبها هايدغر بخطّ يده وعلى نسختين مطبوعتين بالآلة الكاتبة. أعدّت النسخة الأولى السيدة أوته غوزوني (Ute Guzzoni) في بداية الستينيات من القرن الماضي بتكليف من هايدغر، أمّا النسخة الثانية فقد أعدّها السيد سيمون موزر (Simon Moser) وسلّمها لهايدغر بعد انتهاء الدورة.

---

1 نفضل ترجمة Vorlesung بكلمة "محاضرة" تمييزًا لها عن أشكال أخرى من الدروس الجامعية مثل التمرين والندوة والحلقة. وتمتدّ المحاضرة عبر دورة دراسية كاملة في جلسات أو حصص أسبوعية في العادة. وما يميِّز المحاضرة عن غيرها هو أن الأستاذ يتلو (lesen) أمام (vor) الحاضرين مضامين سبق أن هيّأها وصاغها كتابيًّا من غير أن يقاطعه المستمعون بملاحظات أو استفسارات. وفي كل حصة أو جلسة يتابع الأستاذ محاضرته من النقطة التي انتهى إليها في الجلسة السابقة، وهكذا إلى أن تنتهي الدورة.

تضمّ النسخة اليدوية التي كتبها هايدغر بخطّ يده نصَّ المحاضرة، وعلى هامش النص دوّن هايدغر ملاحظات وتوضيحات وإضافات كان على الناشر أن يعمل ما أمكن على إدماجها في المواضع المناسبة لها في نصّ المحاضرة. وقد قسم هايدغر نفسُه نصّ المحاضرة إلى اعتبار تمهيدي وقسم أول وثانٍ. يحمل القسمُ الأول في النسخة اليدوية عنوان "إيقاظ حال وجداني أساسي لتفلسفنا" والقسمُ الثاني عنوان "ما العالم؟"، وباستثناء هذين العنوانين لم يضع هايدغر إلا عنوانًا ثالثًا لمقطع فاصل يمثل في النص المنشور الفقرة 44. أمّا تقسيم النص إلى فصول وفقرات وفقرات فرعية فيعود إلى فون هرّمان، وإليه أيضًا تعود كلّ العنوانات باستثناء تلك التي أشرنا إلى أنها من وضع هايدغر. وقد استعمل فون هرّمان في صياغة هذه العنوانات، كما يقول في كلمته الختامية وكما يُمكن أن يلحظ القارئ نفسُه، عبارات واردة في المقاطع التي يتعلق بها الأمر.

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة 1983 في إطار المجموعة الكاملة لمؤلفات هايدغر، وهو يشغل المجلد المزدوج 29/ 30، وصدرت الطبعة الثانية منه سنة 1992، علمًا بأنها لا تختلف عن الأولى إلا في أنها صحّحت بعض الأخطاء الطباعيّة القليلة. وفي سنة 2004 صدرت الطبعة الثالثة، وهي كذلك لا تختلف عن الطبعة الثانية.

وعندما تناهى إلى هايدغر خبر وفاة أويْغن فِينْك (Eugen Fink) في 25 من يونيو/حزيران عام 1975 قرر أن يهدي مجلّد المحاضرة للمتوفّى، وقد نُشر نص الإهداء في بداية الكتاب، وفيه يشير هايدغر إلى مدى اهتمام فينك بهذه المحاضرة التي تابعها وأفصح مرارًا عن رغبته في أن تُنشر قبل بقية المحاضرات. وقد تجسد اهتمام فينك بهذه المحاضرة في أنه هو نفسه ألقى فيما بعد عندما أصبح أستاذًا بجامعة فرايبورغ طَوال دورة الصيف لعام 1949 ثم لعام 1966 محاضرة عن الموضوع نفسه نُشرت تحت عنوان **العالم والتناهي**[2] يُمكن عدّها

---

2 أويغن فينك: **العالم والتناهي**، أصدره فرانتس أ. شفان، فورتسبورغ 1990:

حوارًا مع محاضرة هايدغر. وإضافةً إلى نص الإهداء نُشرت في آخر الكتاب كلمة كان قد ألقاها هايدغر في 10 من ديسمبر/كانون الأول عام 1965 لِمناسبة عيد الميلاد الستين لأويْغن فينك.

* * *

ألقى هايدغر هذه المحاضرة بعد نحو سنتين ونصف السنة من صدور مؤلَّفه الأساسي "الكون والزمان"[3] سنة 1927 الذي خصّصه لإعادة طرح السؤال عن الكون. ومعالجة هذا السؤال تتطلّب، بحسب منظور هذا المؤلَّف، الانطلاق من تحليل مفصَّل لنمط كون الإنسان الذي ينعته هايدغر بمصطلح الكينونة[4]، فهذا الكائن له علاقة متميِّزة بالكون، لأنه ينجز كونَه هو ويفهم الكون عُمومًا على نحوٍ صريح أو ضمني. وعليه فإن تحليل الكينونة وإظهار بنياتها هما المدخل المناسب لمعالجة سؤال الكون. وينتهي تحليل بنيات الكينونة إلى أنّ الزمانية هي معنى كون الكينونة. وقد كان من المفروض أن يقود هذا التحليل إلى إبراز الزمان بوصفه الأفق الذي يُفهم الكون انطلاقًا منه. لكن هايدغر لم ينشر إلا الجزء الذي يضمّ تحليل الكينونة، ومعنى ذلك أن الطريق الذي سلكه في هذا المؤلَّف لم يوصله إلى هدفه. ولهذا عمل بعد عام 1927 على تأمّل الطريق الذي سلكه في **الكون والزمان** وعلى مراجعة منطلقاته باحثًا عن إمكانيّاتٍ جديدة لمواصلة مشروعه. ومحاضراته بعد صدور **الكون والزمان** ومنها محاضرتنا تندرج في هذا السِّياق. ففيها بقي على اقتناعه بأن تحليل الكينونة هو الطريق اللائق لمعالجة سؤال الكون، كما أن القضايا التي طرحها في هذه المحاضرة لا تخرج عن تلك التي

= - Eugen Fink: Welt und Endlichkeit, hrsg. von Franz A. Schwann, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990.

3 صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب تحت عنوان الكينونة والزمان، وهي من إنجاز فتحي المسكيني، عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2012.

4 ننبّه إلى أننا نستعمل كلمة "كَوْن" ترجمةً للكلمة الألمانية Sein وكلمة "كينونة" ترجمةً للكلمة الألمانية Dasein. وقد عملنا على تسويغ هذا الاختيار في الثبت التعريفي الملحق بترجمتنا لكتاب مارتن هايدغر: **الأسئلة الأساسية للفلسفة - مشكلات مختارة من المنطق**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2018، ص. 243-247.

رسم أفقَها الكون والزمان. ومع ذلك لا يحق عَدّ هذه المحاضرة وغيرها امتدادًا مباشرًا لمؤلَّف الكون والزمان أو إتمامًا لتحليلاته. ففي محاضرتنا بقي هايدغر مقتنعًا بدلالة الأحوال الوجدانية بالنسبة إلى الكينونة الإنسانية وبوظيفتها المنهجية في كشف بنيات الكينونة، ومع ذلك فتحليله ينصب هنا على الملل وليس على القلق كما في الكون والزمان. وعلى الرَّغم من أنه ظلّ ينظر إلى مشكلة العالم بوصفها مشكلة فلسفية مركزية، فإنه اتبع لمعالجتها طريقًا يختلف عن طريق الكون والزمان كما يوضح ذلك هو نفسه. ولا شكّ أن تحليله المفصَّل للحَيَوانية كان جديدًا بالنسبة إلى الكون والزمان، إلا أنه يُعَدّ تحقيقًا لمهمّةٍ أشار إليها في الفقرة 10 والفقرة 12 من الكون والزمان. وهذا كلّه يدلّ على أن هايدغر لم يكن قطّ يَعُدُّ النتائج التي توصّل إليها نهائية، ولهذا لم يتوقّف في كل كتاباته عن مراجعة منطلقاته ومساءلة اقتناعاته وإعادة تحديد بعض مفاهيمه، صراحةً أحيانًا وضمنًا في أحيان أخرى. لهذا فلا عجب أنه اختار شعارًا لمجموعة مؤلَّفاته الكاملة هو "طرقٌ لا مؤلَّفات". ولفهم محاضراتنا لا بدّ من استحضار الاقتناعات والمفاهيم الأساسية في الكون والزمان وفي الوقت نفسه الانتباه إلى الطريق الذي تفتحه المحاضرة بكل دروبه ومنعرجاته. وترمي الصفحات التالية إلى مساعدة القارئ على الإمساك بطريق المحاضرة الذي تصعب متابعته لا بسبب حجم المحاضرة فحسبُ، لكن أيضًا بسبب أسلوب المحاضرة الذي يطبعه الأخذ والردّ ويسمح أحيانًا ببعض الاستطرادات.

تبتدئ المحاضرة باعتبار تمهيدي هدفه التعريف بمشروع المحاضرة من خلال تحديد مهمتها وإيضاح الموقف الذي تتطلبه من المشاركين فيها، أيْ من الأستاذ المحاضر ومن الطلبة المستمعين. وقد كان هذا الاعتبار التمهيدي ضروريًا لإبراز الخصوصيّة النوعيّة للمحاضرة؛ فقد يظهر أوَّلَ وهلةٍ أن هذه المحاضرة لا تختلف عن المحاضرات التي تلقى في الموادّ الأخرى إلا من حيث المضمون الذي تلقنه، أمّا نظامها الخارجي فلا يختلف عن نظام المحاضرات التي تُلقى في الموادّ الأخرى، والكلّ مبرمج في إطار مؤسَّسة الجامعة. ومن هذه الزاوية تُعَدّ الفلسفة مادّة تعليمية مثل بقية الموادّ التي تلقى فيها محاضرات وتجرى امتحانات

وتحضّر أطروحات. وحتى عنوان المحاضرة نفسه "المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا" يوحي بأنّ مهمّتها هي تلقين المضامين الأساسية للميتافيزيقا وبأنّ الموقف المنتظَر من الطلبة هو أن يتهيَّؤوا لسماع معلومات يجب أن يأخذوا بها علما وأن يختزنوها في ذاكرتهم. وما يعزز هذا الانطباع أن الميتافيزيقا عُدَّت منذ القديم مادّة دراسية تنتمي إلى الفلسفة مثل المنطق والأخلاق وغيرهما.

وعلى خلاف ذلك يؤكّد هايدغر أنه لا يَعُدُّ الميتافيزيقا مادة دراسية، بل يَعُدُّ هذه الكلمة مرادفة للتفلسف الحقّ. وهو فوق ذلك يرى أن تقسيم الفلسفة إلى موادّ دراسية هو في واقع الأمر علامة على انحطاط التفلسف الحقّ. فعندما لا يظلّ التفلسف ينطلق من التساؤل الحيّ ومن العراك المباشر مع الأشياء نفسها يتحوّل إلى معلومات ومضامين مفصولة عن جذورها يُمكن صياغتها وترتيبها بحسب قابليتها للتعليم والتعلم.

يبيِّن هايدغر هذا الانحطاط بالرجوع إلى أصل كلمة ميتافيزيقا وتطورها. فهذه الكلمة سكّها جامعو كتابات أرسطو للدلالة على ما كان أرسطو يَعُدُّهُ التفلسف بالمعنى الحقّ ويسمّيه الفلسفة الأولى. وقد نشأت هذه الكلمة نتيجة لورطة وقع فيها هؤلاء عندما حاولوا إيجاد مكان للفلسفة الأولى داخل نظام الموادّ المدرسية الذي كان قد فرض نفسه. ولأن شرّاح أرسطو آنذاك لم يعملوا على تملّك مفهومه عن الفلسفة الأولى على نحو أصلي، فإنهم لم ينتبهوا للمشكلات التي يطرحها. بعد ذلك انتقل هايدغر إلى بيان العيوب التي لحقت هذا المفهوم عند استدعائه في العصر الوسيط على أيدي السكولائية، فهذه لجأت إلى أرسطو للاستعانة به في صياغة النسق العَقَدي المسيحي، لكنها حرّفت الاقتناعات الأساسية لأرسطو عندما فهمتها في ضوء الاعتقاد المسيحي. وبناءً على ذلك كلّه يرى هايدغر أنه لا يعدّ الميتافيزيقا مادّة دراسية، ما دام تقسيم الفلسفة إلى موادّ هو نفسه علامة على نضوب التساؤل الحيّ وانفصاله عن جذوره، إلا أنه مع ذلك يتبنّى مصطلح الميتافيزيقا عنوانًا للتفلسف الحي، فكيف يفهم ذلك؟

لمتابعة جواب هايدغر يجب أن نأخذ الميتافيزيقا بالمعنى النوعي الذي منحها إيّاه في هذه الحقبة بالتحديد، وهو يختلف من نواحٍ أساسية عن المعنى الذي سيمنحها إيّاه على الخصوص فيما بعد عندما سيربطها بحقبة محدَّدة من الفكر والتاريخ الغربيين. وفي محاضرتنا لا يكتفي بتحديد الميتافيزيقا سلبًا بأنها ليست مادّة دراسية، وإنما يحدِّدها أيضًا إيجابًا بوصفها شكلا أساسيًا للتساؤل يتجذّر في البنية الأساسية للكينونة الإنسانية، وعلامة ذلك أن الأسئلة الميتافيزيقية هي من نوع خاصّ؛ إنها أسئلة شاملة بمعنيين: أحدهما أنّ كلّ سؤال ميتافيزيقي يشمل كلّيةَ الكائن، والآخر أنّه يشمل السائلَ أيضًا أيْ يطرحه في السؤال ما دام يسأل عن الكلّ وما دام السائل ليس خارج هذا الكلّ. وتحديد الميتافيزيقا هذا هو نفسه التحديد الذي قدّمه هايدغر في محاضرته الافتتاحية بعنوان "ما الميتافيزيقا؟"[5] التي ألقاها يوم 24 من يوليو/تموز عام 1929 لِمناسبة تقلُّده منصب الأستاذية بجامعة فرايبورغ خلفًا لإدموند هوسّرل (1859-1936). وهذا التحديد له دلالة بعيدة المدى، فهو يعني أن السائل لا يقوم خارج الموضوعات التي يسأل عنها، وإنّما ينتمي هو نفسه إلى ما يسأل عنه، وبناءً على ذلك لا يُمكن أن يتخذ موقف المتفرّج المحايد الذي لا تمسّه مباشرة القضايا التي يعالجها.

هكذا يحصل في مسار الاعتبار التمهيدي تغيّر في فهم الميتافيزيقا ومن ثَمّ في فهم عنوان المحاضرة، وهذا يفرض أيضًا تغيُّرًا في الموقف أو التصرّف الأساسي الذي يجب التزامه عند متابعتها. فلأنَّ الأسئلة الميتافيزيقية تشمل السائل أيضًا، لن يكون المطلوب من الحاضرين اتخاذ موقف معرفي محايد، بل موقف وجودي ينبع من الاقتناع بالانتماء إلى ما يُسأل عنه. فالفلسفة ليست مجموعة من القضايا القطعية التي لا تمسّ الإنسان مباشرة، بل هي كيفية أساسية لوجود الكينونة، إنها حدث أساسي قائم بذاته يختلف عن كل التصرّفات التي نتحرك

5 نشرت المحاضرة أولًا في طبعة منفردة ثم بعد ذلك ضمن مؤلَّف يضم مجموعة من الدراسات يحمل عنوان: مارتن هايدغر: علامات طريق:
Martin Heidegger: Was ist Metaphysik, in: Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1996, S. 103-122.

فيها عادةً. ولهذا لا يُمكن طرح الأسئلة الميتافيزيقية بجذريّة تامة إلا إذا استيقظ في الكينونة حالٌ وجداني يجعل السائل ينتبه إلى أنه متضمَّن في الأسئلة التي يطرحها، أيْ إلا إذا جعله حال وجداني أساسي أمام انتماء الميتافيزيقا إلى ماهيته.

ليس المهمّ إذن أن نردِّد الأسئلة الميتافيزيقية، بل يجب أن نسألها بالفعل وأن نفتح لها المسار السليم، ولأجل ذلك نحتاج إلى مفاهيم من نوع خاص. ولا يُمكن أن نتخذ بإزاء المفاهيم الميتافيزيقية موقف الحياد الذي يدعي الموضوعية، لأننا لن نفهمها إلا إذا تملَّكنا ذلك الذي ينبغي أن نفهمه. والجهد الأساسي للتفلسف يجب أن ينصبّ على حدوث هذا التملُّك وعلى إيقاظه وزرعه. لكن كلّ تملُّك ينبع من حال وجداني ويبقى متجذِّرًا فيه. والفلسفة لا يُمكن أن تنبع إلا من حال وجداني أساسي ما دامت تمتدّ إلى أساس ماهية الإنسان.

وللعمل على وفق هذا الاقتناع يجب، في نظر هايدغر، أن نتوقّف عن الحديث عن الفلسفة كما لو كنّا خارجها وأن نتأهب بدلًا من ذلك لأنْ نفعل داخلها، أي لأنْ نتصرّف بمقتضاها. فلا يكفي أن نعرِض خصوصية الأسئلة الميتافيزيقية، وإنّما يجب أن نسأل على نحو حقّ وفعلي. ولأن الأسئلة الميتافيزيقية لا يُمكن أن تمسّنا إلا إذا تملَّكنا ما تسأل عنه انطلاقًا من حال وجداني أساسي، فإن المهمّةَ الأولى وبداية التفلسف الحق ستكون، بحسب هايدغر، هي العمل على إيقاظ حال وجداني أساسي يحمل تفلسفنا نحن الآن.

يتعيّن إذن إيقاظ حال وجداني أساسي لتفلسفنا، لكن إنجاز هذه المهمّة يتطلّب أولا فهم الحال الوجداني. وهذا أمر ملحّ لأن التقليد الفلسفي دأب على إغفال الأحوال الوجدانية ودلالتها بالنسبة إلى الكينونة الإنسانية. فالأحوال الوجدانية أو المشاعر كانت تُعَدّ صنفًا من معيشات الوعي؛ ومجال الوعي كان يُقسَّم في العادة إلى ثلاثة أصناف: التفكير والإرادة والشعور. فالإنسان هو قبل كل شيء كائن مفكِّر ومريد؛ أما المشاعر فتحتلّ المرتبة الثالثة، وقد تظهر أحيانًا في مجال الوعي مرافقةً التفكير والإرادة. ولإدراك أهمية الأحوال الوجدانية لا

يكفي، بحسب هايدغر، أن نراجع ترتيب هذه الأصناف الثلاثة، بل يجب أولا أنْ نعيد النظر في التصوّر الشائع الذي يعدّ الإنسان ذاتًا ووعيًا وأنْ ننتقل إلى تصوّره بوصفه كينونةً، أي كائنًا يتحدَّد بانفتاحه على الكون، كائنًا يتصرّف بإزاء كونه وكون الكائنات الأخرى. وإنّ فهم الإنسان بوصفه كينونة لهو وحده كفيل بأن يقود إلى تغيير نظرتنا إلى الأحوال الوجدانية. وعلى خلاف التصوّر التقليدي يرى هايدغر أنّ الحال الوجداني ليس بمنزلة معيش محصور في المجال الداخلي للوعي أو النفس، بل هو كيفيةٌ أساسية لكينونتنا، إنه شكلٌ أساسي لكوننا في العالم ومع الآخرين. وعليه فالأحوال الوجدانيّة ليست ظواهر تَعرِض للإنسان أحيانًا وترافق تفكيره وإرادته، بل هي شرط التفكير والفعل، إنها إذن ليست، كما يعتقد التقليد، أقلَّ الظواهر دواما واستقرارًا، بل هي بالذات ما يمنح الكينونة قوامًا واستقرارًا.

وبناءً على ذلك فإن إيقاظ حالٍ وجداني أساسي أمر مهمّ جدًّا إذا أردنا أن يبقى تساؤلنا الميتافيزيقي متجذِّرًا في أرضية صلبة. لكن ما الحال الوجداني الذي يتعيّن إيقاظه؟ فهايدغر لا يريد إيقاظ أيّ حال وجداني كيفما كان، بل إيقاظ الحال الوجداني الذي يطبع وجودنا نحن في وضعنا الآن. لهذا يجب أن نتعرّف هذا الوضع وأن ننفذ منه إلى الحال الوجداني الثاوي خلفه. غير أننا لا نحتاج إلى أن نقوم نحن أنفسنا بتحديد وضعنا الراهن، فهناك تحديدات لهذا الوضع يكفي أن نستحضرها وأن ننتقي منها التأويلات السائدة. ومن بين هذه تسترعي انتباه هايدغر أربعة تأويلات تفرض ذاتها حاليا بوصفها تشخيصات لوضعنا الراهن. ولن يبقى على هايدغر إذن إلا أنْ يضع يده على طابعها الموحَّد وأنْ يمسك بسمتها الأساسية وينفذَ عبرها إلى الحال الوجداني الذي يطبعنا والذي يتعيَّن من ثَمّ إيقاظه.

يعرض هايدغر بإيجاز التأويلات الأربعة ويلحظ أن المشترك فيها هو أنها تمنحنا موقعًا في التاريخ اعتمادًا على فلسفة للثقافة. إنها تشخيصات ونبوءات تستند إلى فلسفة الثقافة، لكنها في رأي هايدغر لا تمسّنا ولا تخاطبنا، بل

بالأحرى تخلِّصنا من أنفسنا لأنها تعْرِضنا في دور ينتمي إلى تاريخ العالم. إنها تحدِّد موقعنا في هذا التاريخ من دون أن تمسك بوضعنا نحن اليوم، من غير أن تنتبه لحالنا نحن. ومع ذلك ليس من الضروري في نظر هايدغر أنْ نناقش هذه التأويلات أو أنْ نرفضها بحجة أنها غير صائبة. يكفي أن نسجل أنها موجودة ومتداوَلة وأنها اخترقت صحافة العصر وأصبحت تؤثِّث الفضاء الروحي الذي نتحرك فيه. فلماذا تجد هذه التأويلات آذانا مُصغية لدينا؟ ولماذا نبحث لأنفسنا عن دور؟ ألأنَّنا أصبحنا بلا دلالة؟ ألأنّنا أصبحنا نملّ أنفسنا؟ وعليه سيكون الملل هو الحال الذي يطبع وجداننا اليوم والذي يتعيّن علينا الآن إيقاظه.

أصبح الملل قضية فلسفية في العصر الحديث، ويكفي أن نشير إلى فيلسوفين حاولا النفاذ إلى دلالته بالنسبة إلى الوجود الإنساني هما بسكال (Pascal) (1623-1662) وكيركغارد (Kierkegaard) (1813-1855). وهايدغر نفسه أشار بسرعة إلى دلالة الملل في محاضرته الافتتاحية بجامعة فرايبورغ "ما الميتافيزيقا؟" لكنه انتقل مباشرة إلى تحليل القلق متابعًا في ذلك طريق **الكون والزمان**. أمّا في محاضرتنا فينكبّ على دراسة الملل على نحوٍ مفصَّل بحيث يبدو كما لو أنه يرى فيه الحال الوجداني الأساسي الذي يطبع الإنسانَ الحديث، إنسانَ المدينة الكبرى.

يجب إذن في نظر هايدغر تحليل الملل بوصفه حالا وجدانيا أساسيا يطبع كينونتنا اليوم، لكن تحليلنا لا يُمكن أن يبلغ الهدف إلا إذا راعى أن الحال الوجداني ليس معيشًا يطفو أحيانًا في المجال الداخلي للوعي، وإنّما هو كيفية أساسية لوجود الكينونة. وعليه يجب ألّا نتعامل معه كما لو كنّا نحلِّل معيشًا داخل تيار وعينا، لأن من شأن هذا الأسلوب أن يحوِّل الملل إلى موضوع مصطنع، والحال أننا عند تحليل الكينونة يجب أن نحافظ على طابعها المباشر، فلا يجوز أن نحوّل الملل إلى موضوع للتفكُّر، بل يجب أن نتابعه في كيفيات تجربته المباشرة. يجب إذن أن نصف الملل في الكيفية التي يشغلنا بها، في كيفية تصرّفنا بإزائه، أيْ يجب الرجوع إلى الطابع المباشر لتصرفنا بإزاء الملل بعيدًا عن كل النظريات الجاهزة.

وعندما ننظر إلى الملل على هذا النحو تتبدّى لنا علاقته بالزمان؛ ففي الملل يطول علينا الزمان، يصبح الزمان بطيئا. وتصرّفنا المباشر بإزاء الملل هو أننا نعمل على طرده من طريق جعل الزمان يمرّ بسرعة، وبعبارة أخرى من طريق قتل الوقت. فتمرير الزمان أو قتل الوقت هو الذي يفصح عن علاقتنا المباشرة بالملل، وهو إذن منطلقنا للاقتراب من الملل. لكن علاقة الملل بقتل الوقت تختلف باختلاف أشكاله، لهذا يوجّه هايدغر تحليله إلى ثلاثة أشكال من الملل تختلف من حيث درجة عمقها. ولمّا كان هايدغر يحاول أن يصل إلى الملل العميق لأنَّه تتجلى فيه ماهية الملل على نحوٍ أوضح، كان عليه أن يبرز تدرُّجها في العمق.

ويبتدئ هايدغر تحليله بالشكل الأول الذي يسمّيه "التعرّض للملل من قِبل شيء ما". ويقدم مثالا على هذا الشكل: وصلنا إلى محطة قطار صغيرة وغير جذّابة قبل أربع ساعات من قدوم القطار الذي نودّ أن يُقِلّنا. ماذا يجري هنا؟ نتذكر أن تحليل ظاهرة الملل لا يهدف إلى وصف معيش نفسي يجري في داخلنا، لهذا لا بدّ أن ننتبه إلى مجموع تصرّفنا في هذا الوضع الذي يضايقنا. كيف نتصرّف في هذا الوضع؟ نقوم بأنشطة شتى لا تهمّنا طبيعتها ولا نتيجتها، بل لا يهمّنا سوى أنْ تشغلنا: نقرأ جدول مواعيد القطارات، نخرج إلى الطريق العامّ، نمشي بلا هدف في هذا الاتجاه وذاك، نحصي الأشجار إلخ. من خلال تحليل هذا الوضع يصل هايدغر إلى جانبين بنيويين في الملل: من جِهة. نُعطَّل عن مواصلة أنشطتنا المعتادة، ومن جِهة. أخرى نُترَك في فراغ، إذْ لا شيء في هذه المحطة أو محيطها يملؤنا أو يخاطبنا، لا شيء يدعونا إلى أن نهتمّ به. يعطّلنا السير المتباطئ للزمان، ومع هذا التعطيل تتركنا الأشياء في فراغ. وهذا يشير مرة أخرى إلى علاقة الملل بالزمان. في هذا الشكل نعرف ما الذي يتركنا في فراغ: المحطّة والأشياء القائمة فيها. يتعلّق هذا الملل بشيء ما لا يقدِّم ما ننتظره منه. للاقتراب من ماهية الملل يجب أنْ ننتقل إلى شكل أعمق أيْ أكثر ماهويّة.

والشكل الثاني من الملل يطلق عليه هايدغر عبارة "الشعور بالملل لدى شيء ما" وعلى الرَّغم من أن هذا الشكل من الملل يرتبط هو أيضًا بوضع

معيَّن، إلا أنه يبدو كما لو أنّه يصعد منّا نحن أنفسنا، أيْ من كينونتنا وكما لو أنّ الوضع كلّه ليس سوى مناسبة لظهوره. وهنا أيضًا يقترح هايدغر مثالا: نحن مدعوون في المساء إلى حفلة، نقرر تلبية الدعوة لأن لدينا الوقت، يُمكن أن نأخذ الوقت لأنفسنا أو أن نتركه لأنفسنا. وخلال الدعوة يجري كل شيء على ما يرام: هناك الأشكال المعهودة للتسلية والمسامرة، يلحظ كلّ واحد أن السهرة لطيفة. لكن عندما نعود إلى البيت، آنذاك يبدو لنا أنّ السهرة كانت مملّة، أنّنا شعرنا خلالها بالملل. لكن هل شعرت بالفعل بالملل، أوَليس شعوري لاحقًا بالملل بوصفه حدثًا ماضيًا سوى علامة على موقف متبرِّم بكل شيء؟ وفضلا عن ذلك فإننا لا نجد هنا قتلا للوقت، فهل شعرنا بالملل من غير أن يرافقه قتل للوقت؟ لكن عندما نتأمل الوضع يتضح أن الملل ليس غائبًا، بل غير مرئي فقط بفعل التصرّف الاجتماعي المطلوب في هذه المناسبات. وقتل الوقت حاضر أيضًا هنا، إلا أنه يتخذ صورة مختلفة عن الشكل الأول. فليس له هنا طابع فردي، وليس له طابع الهيجان الطائش الباحث عن انشغال كما هو في الشكل الأول. إنه في الشكل الثاني لا يلفت انتباه الآخرين ولا انتباهنا نحن، لأنه يفقد طابعه الفردي ويصبح ذا طابع اجتماعي. نحن هنا أمام تشابك غريب بين قتل الوقت والملل. فالدعوة هي ما لديه نشعر بالملل وهي في الوقت نفسه قتلٌ للوقت منظم اجتماعيا. وليس قتل الوقت هنا نشاطًا محدَّدًا داخل الحفلة، إنّما الحفلة كلّها هي قتل للوقت له طابع اجتماعي ولذلك لا يلفت الانتباه. في هذا الشكل نترك لأنفسنا الوقت ونتوقّف عن متابعة انشغالاتنا العادية، ننفصل عن أهدافنا وعن ماضينا ونترك أنفسنا كليًّا لحاضر السهرة، وبذلك نجعل زماننا واقفا، نتخلى عن ذاتنا ونتركها خلفنا وبذلك تخرج من الوضع. والدعوة تنجح عندما تبقى ذاتُنا خلف الدور المرسوم لها. فقتل الوقت يأخذ هنا طابع التراخي بمعنى الاستسلام للمشاركة في ما يجري حولنا، أيْ للمشاركة في القتل المنظَّم للوقت. فلا نحتاج في هذا الوضع إلى أنْ نبحث بأنفسنا عن انشغال نقتل به الوقت، بل يكفي أن ننخرط في ما يحدث خلال السهرة. في الشكل الأول نكون أمام فراغ يتعذر مَلؤُهُ، أمّا الآن فالفراغ لا يتكوَّن إلا مع السهرة. في الشكل الأول يعطّلنا الزمان

المتباطئ، أمّا الآن فإن الزمان الواقف يحتجزنا، إنه يسمح لنا بالمشاركة في الدعوة، لكنه لا يسرّحنا. وهذا الزمان الواقف ليس سوى ذاتنا وقد تخلّينا عنها.

يلحظ هايدغر أن الشكل الثاني من الملل أعمق من الأول لأن الانتظار القسري في محطة القطار يعوَّض باختيار حرّ: لدينا الوقت ولهذا قررنا أن نلبي الدعوة وأن نُفرغ الوقت مسبقًا حتى نملأه في هذه الدعوة. صحيح أن الوضع لا يمتصّنا هنا كما في الشكل الأول حيث نكون محشورين في الوضع، ومع ذلك فالوضع كلّه يمسك بنا في الشكل الثاني من خلال قواعد اللياقة والمواضعات الاجتماعية. يواصل هايدغر البحث عن شكل أعمق من الملل يقرّبنا من ماهيته فينتقل إلى الشكل الثالث.

وللتعبير عن الشكل الثالث من الملل يستعمل هايدغر صيغة "الحال مِملّ لدى الواحد"، وهذه الصيغة (الحال، الواحد) تلمّح إلى أن هذا الملل الذي يسمّيه هايدغر الملل العميق لا يرتبط بشيءٍ أو بوضعٍ معيَّن، كما لا ينتابنا بوصفنا شخصًا له مواصفات معيَّنة وتاريخ معيَّن، فنحن أنفسنا بصفتنا هذه الذات المعيَّنة نصبح مع كلّية الكائن بلا أهمية، والواحد لا يبقى إلا بصفته هذه الكينونة المعيَّنة. في البداية لا يجد هايدغر مثالا على هذا الشكل من الملل، ومع ذلك يقدم مثالا يقول إنه غير ملزِم: يكون الحال مُمِلّا لدى الواحد عندما يجول عصرَ يومِ أحدٍ في شوارع مدينة كبيرة. وربما يلمّح هذا المثال إلى ارتباط هذا الشكل من الملل، أي الملل العميق، بوضع المدينة الكبرى مع ما تمثله بالنسبة إلى الإنسان الحديث.

وخصوصية هذا الشكل من الملل تتمثل في أننا لا نجد فيه أيّ قتل للوقت؛ فقتل الوقت يسعى في العادة إلى أن يغطي على صوت الملل، أمّا الآن فيجب علينا أن ننصت إلى ما يقوله لنا الملل. في هذا الملل تكون الكينونة أمام الكائن المتمنّع في كلّيته والمنسحب في كليته من قبضة الانشغال اليومي، بحيث إن الكينونة لا تجد طريقها إلى الكائن، ما دام هذا الأخير يُعلن عن ذاته في أفق الزمان المكبِّل بوصفه الكائنَ المتمنّع في كلّيته. وليس الفراغ الآن تمنُّعَ كائنٍ

ننتظر منه شيئًا، ولا تكوُّنا لفراغٍ في وضع ما، بل هو تمنُّع الكائن في كلّيته. فالكائن في كليَّته لا يهمّنا ولا يخاطبنا، إنه يصبح دفعة واحدة بلا أهمية، ولذلك لا يسمح بأن تتحقق فعليا إمكانيّات وجودنا ما دامت هذه تتعلق دائمًا بشكل أو بآخر بالكائن. لكن الملل العميق إذْ يفرض على الكينونة تكبيلا زمانيا فإنه يحيلها في الآن نفسه على استطاعة كونها، لأنه يعلن لها عن إمكانيّاتها بوصفها إمكانيّات بائرة ويضعها أمام ضرورة تحمُّل عبء الكينونة. في الملل العميق يتمنّع الكائن في كليته، وتكبيله الزماني ينكسر بفضل اللحظة التي تتفرّد فيها الكينونة على ذاتها، على استطاعة كونها. إن الزمان في الملل العميق يكبّلنا ويرغمنا على أن نكون أمام اللحظة. وهذا الإرغام هو التعطيل الخاصّ بهذا الشكل من الملل. واللحظة يُمكن أن تكسِّر تكبيل الزمان لأنها تنتمي إلى الزمان. لكن هايدغر لا يقصد باللحظة مُدّةً زمانية قصيرة، وإنّما يقصد نظرةَ العزم، تلك النظرة التي ينفتح فيها للكينونة الوضعُ الذي تفعل فيه في أبعاده الزمانية. والعزم ليس قرارًا إراديا، بل هو النمط الأصلي لانفتاح الكينونة.

ويبدو لنا التدرّج في عمق الملل عندما ننتبه إلى أنّ المُمِلّ في الشكل الأول هو الزمان المتباطئ وفي الشكل الثاني هو الزمان الواقف، أمّا في الشكل الثالث فهو زمانية الكينونة نفسها.

ويجب أن نتذكر أن هدف هايدغر لم يكن تحليل الملل بوصفه حالًا وجدانيًا ممكنًا، وإنّما النفاذ إلى الحال الوجداني المحدّد الذي يطبع كينونتنا اليوم والذي يُمكن انطلاقًا منه أن نطرح الأسئلة الميتافيزيقية. والآن نعود إلى السؤال: هل هناك ملل عميق يطبع كينونتنا اليوم؟ قد يظهر في البداية أنه لا مجال للحديث اليوم عن ملل عميق، إذْ يصعب أن نجد في حياتنا اليوم جانبًا ماهويا للملل العميق هو الترك في فراغ، فحياتنا ممتلئة على ما يظهر أكثر من اللازم، وعلى الرَّغم من المحن التي نعانيها ونجتهد لدرئها فلا يُمكن أن نتكلم على ضيق أو ضرّ في كلّيته ينتاب حياتنا اليوم. لكن هايدغر يرى أن غياب الضرّ هو نفسه الضرّ الماهوي الذي يجوب كينونتنا اليوم، هو غياب السرّ في

كينونتنا ما دام كل شيء أصبح تحت السيطرة. وهذا هو الفراغ المرتبط بالملل العميق. لكن مع غياب الضيق يعلَن عن الدعوة القصوى إلى أن يضطلع الإنسان صراحة وقصدًا بكينونته بما هي كذلك وأن يحملها على كتفيه، وهذا هو التعطُّل الذي نبحث عنه.

ويخصّص هايدغر القسم الثاني من المحاضرة للأسئلة الميتافيزيقية التي يتعيّن طرحها ومعالجتها. وفي القسم التمهيدي من المحاضرة أشار هايدغر في تأويلٍ لكلمة للشاعر نوفاليس إلى ثلاثة أسئلة: ما العالم؟ ما التفرّد؟ ما التناهي؟ لكن بعد تحليل الملل العميق ينبغي بيان كيف يدعو هذا الحال الوجداني الذي يطبعنا اليوم إلى طرح تلك الأسئلة. الملل العميق هو تمنُّع الكائن في كليّته، هو أن الكائن في كليّته لم يعد يخاطبنا. "في كليّته" هذا هو العالم. لهذا يجب أن نسأل عن العالم من حيث هو ما يضعنا أمامه الملل العميق. وتمنّع الكائن في كليته يعلن عمّا يجعل الكينونة ممكنة، عن اللحظة، وهذه هي نظرة عزم الكينونة التي تضطلع كلّ مرة بالوضع الذي توجد فيه بصفتها هذه الكينونة الفريدة والمتفرّدة. يجب أن نسأل إذن انطلاقًا من الملل العميق عن تفرّد الكينونة. ويدعونا الملل العميق إلى السؤال عن الارتباط بين العالم والتفرّد، بين الاتساع والذروة: لماذا لا يُمكن أن ينكسر اتساع الأفق الزماني المكبِّل إلا في ذروة اللحظة؟ وما معنى انكسار الكينونة هذا على نفسها؟ إنه بحسب هايدغر تناهي الكينونة، يجب إذن أن نسأل عن التناهي.

وإذْ نطرح هذه الأسئلة فهذا لا يعني أنْ نترك الآن هذا الحال الوجداني وراءنا، وإنما يجب أن تبقى هذه الأسئلة متجذِّرة فيه وأن يبقى الحال الوجداني حيًّا فيها. ولمّا كانت هذه الأسئلة تنبع من الحال الوجداني للملل العميق وكان الملل العميق متجذِّرًا في زمانية الكينونة، فإنها تتجذّر من حيث هي أسئلة في زمانية الكينونة. ولهذا فالسؤال عن ماهية الزمان هو منبع كل أسئلة الميتافيزيقا التي تقترن بالسؤال الأساسي للميتافيزيقا، أيْ بالسؤال عن الكون، وبالتحديد عن الكون والزمان.

ويركز هايدغر في القسم الباقي من المحاضرة على بسط السؤال عن العالم. في **الكون والزمان** كان منطلق معالجة مشكلة العالم هو فحص علاقة الكينونة بالأشياء التي تتعامل معها وتستخدمها في حياتها اليومية. أما هنا فيختار طريقًا آخر هو طريق اعتبار مقارِن بين ثلاث أطروحات: الحَجَرة بلا عالم؛ والحَيَوان فقير العالم؛ والإنسان مشكِّل للعالم. وهو ينطلق من الأطروحة الوسطى وخلال معالجتها ينظر في الوقت نفسه إلى الأطروحتين الأُخرَيَيْنِ.

وفي هذا السِّياق يخصّص هايدغر حيِّزًا مهمًّا من المحاضرة لتأويل ماهية الحَيَوانية. ولا ينبغي عَدّ هذا التأويل إضافة زائدة، بل هو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسار المحاضرة وبتوجُّه هايدغر عُمومًا. يتحدّد الحَيَوان بوصفه حياةً. وقد سبق أن أشار في **الكون والزمان** (§ 10، § 12) إلى أن الحياة نمط من الكون يختلف عن نمط كون الأشياء القائمة كما يختلف عن نمط الوجود الإنساني. لكنه نبّه على أنه لا يُمكن بلورة أُنطولوجيا للحياة إلا انطلاقًا من أُنطولوجيا للكينونة، أي بطريق سالب وغير مباشر يبيِّن ماذا ينبغي أن يحدث لكي يكون شيء ما مجرّدَ حياة. وفي محاضرتنا يسترشد هايدغر هذا التوجيه ويقدِّم في ضوئه تحليلا مفصَّلا للحياة. وواضح أن هذا الطريق معاكس للطريق المعتاد الذي يعيّن الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا ثُمّ يضيف إليه فوق ذلك خاصيّة نوعية تميِّزه عن بقية الكائنات الحيّة مثل العقل أو اللغة أو غير ذلك. أما هايدغر فيرفض هذا التعيين الذي يجزِّئ الإنسان ويدعو إلى ضرورة فهم الكينونة في وحدتها. وانطلاقًا من فهم الكينونة يُمكن فهم الحياة من طريق السلب.

وفي سنة 1928 أصدر ماكس شيلر (1874–1928) دراسة مقتضبة بعنوان **موقع الإنسان في الكوسموس**[6] كانت تحمل برنامجه لأنثروبولوجيا فلسفية لم يقيَّض له أن يفصِّلها. وعلى الرَّغم من التقارب الكبير بين الفيلسوفين فإن دراسة شيلر سارت في طريق آخر. فماكس شيلر ينطلق من أن الإنسان يضم في ذاته كل

6 Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, 17. Auflage, Bonn 2007.

درجات الكائن على العُموم والحيّ على الخصوص. ولذلك يعيِّن الإنسان انطلاقًا من تدرُّج القوى والقدرات النفسية. فلا يُمكن في نظره أن نفهم الإنسان إلا إذا عرضنا بنية العالم الفيزيائي والنفسي كلّه على نحوٍ واضح، ما دامت كل درجات الكائن والطبيعة الحيّة تتوحَّد في الإنسان. وبجانب كلّ الدرجات النفسية المرتبطة بالحياة (النزوع الحيوي، الغريزة، العادة، ذاكرة التداعي، الذكاء العملي، الاختيار) ينضاف إلى الإنسان بحسب شيلر مبدأ داخلي يقوم خارج دائرة الحياة. وهذا المبدأ هو الروح الذي يُمكن أن ينزع عن العالم طابع الواقع وأن يدرك ماهية الأشياء كما يُمكن أن يجعل الإنسان قادرًا على الزهد وعلى أن يقول "لا". والروح عند شيلر ليس مرادفًا للعقل، بل يضم بجانب هذا الأخير مضامين وأفعالا لها علاقة بالانفعال والوجدان والإرادة والتقييم. والتعيين الأساسي لكائن روحي هو انفصاله عن العضوي، هو حريته واستقلاله عن التبعية للعضوي وللحياة ولكل ما ينتمي إليها. فالكائن الروحي لا يبقى مقيَّدًا بمحيطه، بل يتحرّر منه وينفتح للعالم. هذا الكائن له عالم، إنه يستطيع أن يحوِّل ما يحيط به إلى موضوعات وأن يفهم هذه الموضوعات من غير ربطها بدوافعه الحَيَوانية، وذلك على خلاف الحَيَوان الذي لا يعطى إلا ما هو مهمّ لدوافعه. والروح بحسب شيلر هو الذي يضفي على الكائن الإنساني طابع الشخص، لكن من الخطإ اعتقاد أنّ ما يجعل الإنسان إنسانا هو فقط إضافة درجة جديدة إلى الدرجات السابقة، لأن الروح يستطيع أن يواجه بحرية كل ما تدفع إليه الدرجات النفسية وأن يتحكم فيها.

الخطأ الأساسي لشيلر بحسب هايدغر هو أنه لم يعمل على فهم الإنسان انطلاقًا من الإنسان نفسه، أي من بنية الكينونة ومن فهم الإنسان للكون، وإنّما انطلاقًا من درجات النفسي التي يرجعها إلى الطبيعة. ومع ذلك فنظرته بحسبه متفوقة على كل المحاولات الأخرى، لأنه يبحث عن فكرة موحَّدة عن الإنسان لا تختزله في عقلانيته، بل تحدِّده بوصفه يمتلك عالما وينفتح للعالم.

وفي السنة نفسها أصدر هلموت بلِسْنر (1892-1985) كتابه درجاتُ العالم

العضوي والإنسانُ[7] الذي قدم فيه أنثروبولوجيا فلسفية تعتمد أيضًا منطلقات مخالفة لتوجُّه هايدغر. وقد اطّلع بلسنر على مؤلّف الكون والزمان بعد إكمال كتابه المذكور الذي كان آنذاك قيد الطبع، لكنه عبّر عن موقفه تُجاهه في تصدير الطبعة الأولى سنة 1928 والثانية سنة 1966 وفي مناسبات أخرى.

ويعارض بلسنر مبدأ هايدغر الذي ينص على أن الكينونة هي المدخل المتميِّز لبلوغ ظاهرة الحياة ودراستها. وإذا كان هايدغر يسير في هذا الطريق فهذا يعود بحسب بلسنر إلى أنه يعدّ دراسة الكينونة الإنسانية مجرد وسيلة لبسط سؤال الكون ويرى أن فهم الكون هو شرط الكائن الإنساني.

ويعدّ بلسنر مثل كارل لوفيت (Karl Löwith) (1897–1973) منهجَ هايدغر الذي يرى أنه لا يُمكن بلوغ الحياة إلا بطريق غير مباشر وسالب انطلاقًا من الكينونة علامةً على إغفال الحياة. وهايدغر لا يكتفي بحسب بلسنر بأن يغض النظر عن الشروط الفيزيائية للوجود الإنساني، بل يرى فوق ذلك أنه لا يُمكن فهم نمط كوْن الحياة، أيْ الحياة المرتبطة بالجسد، إلا على نحوٍ سالب انطلاقًا من الكينونة ووجودها. فهايدغر في نظره يؤسِّس الوجود الإنساني بوصفه بُعدًا معزولًا، إنه يفصل بين الوجود والحياة. لكن كيف يُمكن مثلًا فهم القلق بإزاء الموت، الذي يمنحه هايدغر دلالة مركزية، من غير الرجوع إلى حيوية الجسد؟

نسيان الحياة يأتي من اللامبالاة بالفرق البيولوجي الذي ينسبه بلسنر إلى هايدغر، فهايدغر يلتفت في نظره على علاقة الإنسان بالحياة وينسى الخصوصيات البيولوجية للكائن الإنساني والشروط التطوُّرية لانبثاق العضوية النباتية والحَيَوانية والإنسانية. وبحسب بلسنر يجب دراسة الشروط البيولوجية للوجود الإنساني، لأن الجسد له أسبقية بإزاء الوجود والوعي. ولهذا فأُنطولوجيا الحياة يجب أن تسبق أُنطولوجيا الكينونة وتؤسِّسها، لأن الحياة هي التي تُؤوي الوجود، ولأن الوجود ليس سوى إمكانيّةٍ للحياة. ولهذا يجب أن نسأل: ما الذي يسمح لجسد حيّ بأن

---

7 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1928.

يكون وجودًا إنسانيا، وما الشروط التي يجب أن تتحقق حتى يتأسَّس بُعد الوجود على الحياة؟ السؤال عن الإنسان يجب أن يمرّ عبر السؤال عن الحياة الذي يجب أن يمهِّد للسؤال عن الحياة الإنسانية.

وبلسنر يوجه هذا النقد إلى شيلر أيضًا. صحيح أن شيلر يراعي في تحليله للإنسان بُعد الحياة، إلا أنه يُغفِل هو أيضًا الفرق البيولوجي، أيْ الفرق بين الحياة لدى الحَيَوان ولدى الإنسان، فهو يرى أن درجات الحيّ لدى الإنسان هي نفسها لدى الحَيَوان، فليس هناك مثلًا فرق نوعي بل فقط في الدرجة بين الذكاء العملي لدى الحَيَوان ولدى الإنسان. ولا يميّز الإنسان سوى أن الروح ينضاف إلى الدرجات السابقة للحياة ويستطيع أن يتحكم فيها.

وهايدغر لا يشير البتّة إلى اعتراضات بلسنر ولا إلى مؤلَّفه، لكن يظهر أنه كان على علم بها وأنه يبسط أطروحة فقر العالم لدى الحَيَوان في محاضرتنا على نحوٍ يعمل على تفنيد تلك الاعتراضات.

وإذا عدنا إلى أطروحة فقر العالم فإن السؤال الذي يفرض نفسه بحسب هايدغر في البداية هو: ما طبيعة هذه الأطروحة؟ يُلاحظ فورًا أنها لا تتعلّق بفرد أو حتى بنوع حَيَواني محدّد، بل تصحّ عن الحَيَوان عُمومًا، وهذا يعني أنها قضية ماهوية تحاول الإمساك بماهية الحَيَوان؛ وماهويتها هاته هي التي تمنحها طابع الكلّية وليس العكس. فما مصدر هذه الأطروحة؟

يبدو أوَّل وهلةٍ أن مصدرها يجب أن يكون هو علم الحَيَوان ما دامت تتعلق بالحَيَوان، لكن هايدغر ينبّه فورًا على أنها لا يُمكن أن تكون نتيجة لأبحاث علم الحَيَوان، لأنها هي التي تحدِّد قبلًا مجال الكائن الذي ينبغي أن يدرسه هذا العلم. الأطروحة المذكورة هي أطروحة ميتافيزيقية، ومع ذلك لا يُمكن فهمها ومناقشتها من غير الرجوع إلى علم الحَيَوان. وهذا الوضع يدعو هايدغر إلى معالجة العلاقة بين الميتافيزيقا والعلم الوضعي.

نوجد اليوم بحسب هايدغر في وضع مناسب لطرح هذه العلاقة، فعلم

الحَيَوان وعلم الأحياء عُمومًا يحاول الآن إعادة الاعتبار لظاهرة الحياة والتخلص من سيطرة تفسيرها اعتمادًا على الفيزياء والكيمياء. ومع ذلك فالعلاقة بين العلم الوضعي عُمومًا والميتافيزيقا يطبعها توتّر يعوق التواصل بينهما. فالفلسفة تعتقد أن من حقها أن تفرض وصايتها على العلوم وأن توجّهها، أما العلم الوضعي فيرفض أيّ تواصل مع الفلسفة بحجة أنه لا يهتمّ إلا بالوقائع، أمّا المفاهيم والنظريات فليست في نظره سوى تجريدات لا قيمة لها، وهو بذلك ينسى بدوره أن الوقائع نفسها لا تتجلّى بوصفها وقائع إلا داخل إطار نظري ومفاهيمي يحدِّد سلفًا نوع الكائن المدروس. وقد ينتهي الخلاف بينهما إلى أن يترك كلّ منهما للآخر مجاله: العلم الوضعي يهتم بالوقائع ولا شيء غير ذلك والفلسفة بالمفاهيم. والخطير في هذا الموقف هو أنه يعزِّز الاغتراب بين العلم والميتافيزيقا. ولمواجهة هذا الوضع يدعو هايدغر إلى حوار جادٍّ بين العلم والميتافيزيقا ينصت فيه كل طرف للآخر وينتهي ببلورة مجال للتفاهم والتعاون بينهما، ولا سيّما أنه لا يُمكن في الحقيقة أن يستغني أحدهما عن الآخر.

هذا هو الأسلوب الذي سيتبعه هايدغر في هذه المحاضرة، إنه من جِهة. يثمِّن عاليا نتائج البحث التجريبي لدى علماء معاصرين له ولا يفتأ يثني على غنى تجاربهم ودقة توصيفاتهم، لكنه من جِهة. أخرى ينبِّه على المنزلقات التي يقعون فيها أحيانًا عند تأويل نتائج أبحاثهم بسبب غياب تصوّر واضح عن نمط كون الكائن الذي يهتمّون به، فيطبقون على مجال بحثهم مقولات مستمَدّة من مجال آخر على الرَّغم من أنها لا توافق المعطى الواقعي الذي تبرزه تجاربهم نفسها. ومهمة الفيلسوف ليست أن يفرض تصوراته على العلماء، بل أن يجعل المعطى الذي تبرزه تجارب العلماء أمام المشكلة الجوهرية التي تتعلق بتحديد ماهية الحياة. والبحث الجديد في علم الأحياء يساعد بحسب هايدغر على إيضاح أطروحة فقر العالم لدى الحَيَوان بشرط أن نتمكن من قراءته بعين فلسفية، ومن جِهة. أخرى يُمكن أن تدفع هذه الأطروحة، مثل كل أطروحة ميتافيزيقية، البحثَ الوضعي إلى التمعن المبدئي.

تقول أطروحة هايدغر: الحَيَوان فقير العالم في حين أن الإنسان مشكِّل

لعالم. الفقر يعني امتلاك الأقل، الأقل ممَّ؟ من الكائن الذي هو في متناول الحَيَوان، من الكائن الذي يمسّه ويتعامل معه ويستجيب له. فالنحلة مثلًا تتعامل مع خليتها والزهور التي تقصدها وغير ذلك، لكن الكائنات التي تتعامل معها محصورة جدًّا، وفوق ذلك فإن مستوى نفاذها إلى هذه الكائنات محدود جدًّا. أما عالم الإنسان فهو غني، إنه أكثر امتدادًا واتساعًا وأبعد نفاذا. لكن هايدغر يلاحظ أن هذا التحديد قد يقود إلى اعتقاد أنّ هناك فرقًا كميا فقط بين "عالم" الحَيَوان وعالم الإنسان، وفوق ذلك فهذا التحديد يصبح حالا موضع شكّ إذا قارنّا ما هو في متناول عين الصقر مع ما هو في متناول عين الإنسان أو قارنّا ما هو في متناول حاسّة الشمّ لدى الكلب مع نظيره لدى الإنسان. ولهذا فإن تحديد الفرق بين الإنسان والحَيَوان على أساس النقص والكمال خطأٌ ومضلِّل. وحتى في مجال الحَيَوان لا يجوز أن نميّز بين الحَيَوانات على أساس درجة كمال كل منها، ولهذا فالتمييز الشائع بين الحَيَوانات العليا والدنيا لا أساس له.

وإذن ينبغي إعادة تحديد مفهوم الفقر. فعندما نقول إن الحَيَوان فقير العالم فهذا لا يعني بحسب هايدغر أن عالمه فقير بالمقارنة مع غنى العالم الإنساني، بل يعني أنه يفتقر إلى العالم. لكن إذا كان الحَيَوان يفتقر إلى عالم، فهذا يعني أن ليس له عالم. ومن هنا يطرح مشكل آخر يتعلّق بالفرق بين الحَيَوان والحَجَرة من هذه الزاوية، ما دام كل منهما ليس له عالم.

فعندما ننظر إلى الحَيَوان انطلاقًا من الحَجَرة يتبيّن أنه يتوفر بخلافها على مجال يُمكن داخله أن يتعامل مع الكائن وأن يتعلَّق به ويتأثّر به بأشكال مختلفة، وهذا يوحي في البداية بأنه يتوفر على عالم. أما عندما ننظر إليه انطلاقًا من الإنسان فيتبين أنه يفتقر إلى العالم. لدينا هنا بصدد الحَيَوان امتلاك لعالم وعدم امتلاك لعالم، أو بتعبير هايدغر امتلاك لعالم في عدم امتلاك له. وهذا الامتلاك في عدم الامتلاك هو الفقر بمعنى الافتقار. أمّا الحَجَرة فلا تفتقر إلى العالم لأنها لا تتوفر أصلا على مجال يُمكن أن تتعامل فيه مع أشياء أخرى. ويبدو أننا لا يُمكن أن نفهم افتقار الحَيَوان إلى العالم إلا إذا عرفنا من قبلُ ما العالم، وآنذاك

يُمكن أن نعرف إلامَ يفتقر الحَيَوان وكيف يفتقر إلى ما يفتقر إليه؟ لكن هذا الطريق الذي يبدو طبيعيا ليس هو طريق هايدغر، إذْ حتى إذا عرفنا ما العالم، فلن نفهم فقر العالم إلا إذا أوضحنا ماهية الحَيَوان، وهذا هو ما يجب أن يشغل هايدغر الآن.

يتحدَّد الحيّ بأنه عضوية، والعضوية هي ما له أعضاء، وكلمة العضو Organ تنحدر من الكلمة اليونانية *Organon*: عُدّة. لهذا يعرّف بعضهم العضوية بأنها مركَّب من العدد أو عدّة مركَّبة أيْ آلة. وعلى الرَّغم من أن هايدغر يرفض منذ البدء هذا التحديد الرائج لدى النزعة الآلية على الخصوص، إلا أنه يجب بحسبه أن ننكبّ على تحديد الأداة والعدّة والآلة وتوضيح الفروق بينها حتى نتبيَّن هل يُمكن أن نستعمل هذه المفاهيم في وصف الحيّ؟ وهنا يستدعي هايدغر تحديد الأداة Zeug الذي عرضه في **الكون والزمان**، لكن السِّياق يدعوه الآن إلى إضافة مفهوم العدّة Werkzeug. والعدّة هي أداة تُستعمل لإنتاج شيء ما.

قد يبدو أنه يُمكن عدّ العضو عدّةً أو أداةً، فالأداة تتحدّد بأنها تخدُم لأجل شيء ما، ويمكن أن نقول الشيءَ نفسه عن العضو: القلم (يخدُم) للكتابة والعين (تخدُم) للرؤية. لكن هناك فرقًا واضحًا بينهما، فالقلم قائم رهن الإشارة ويمكن أن يستعمله أشخاص متعدّدون، أما العين فلا يُمكن أن يستعملها إلا الحَيَوان الذي تنتمي إليه، أيْ الحَيَوان الذي هي منغرسة فيه. لكن هل يكفي ذلك لتحديد الفرق بين العضو والأداة؟ هل انغراس العضو في العضوية هو ما يُسقِط عنه طابع الأداة، أو هو يختلف ماهويا عن الأداة؟ لإدراك الفرق بين العضو والأداة لا يكفي أن نحدّد ما لأجله يخدم كل منهما ولا كيف يكون كل منهما قائما: أعَلى نحوٍ منغرس أم مستقل؟ بل يجب أن ننظر إلى طابع الخدمة نفسه، ولا سيّما أن الخدمة ليست خاصية تنضاف إلى العضو والأداة، بل في الخدمة تكمن ماهية كل منهما.

وتصبح الأداة جاهزة fertig في الصنع، وبذلك تتوفر على جاهزيّة Fertigkeit، وجاهزيّتها تعني أولا أنّ مسلسل صنعها قد اكتمل وتعني ثانيا أنها

جاهزة للخدمة. لكن الأداة حتى عندما تكون جاهزة للخدمة لا تتوفر على القدرة Fähigkeit على الكتابة مثلًا. لهذا يجب التمييز بين الجاهزية التي تنتمي إلى الأداة والقدرة التي تنتمي إلى العضو. ويمكن الاعتراض على ذلك بأن العين أيضًا إذا أُخِذت لذاتها، أي باستقلال عن العضوية، ليست قادرة على الرؤية. لكن هل نحترم المعطيات الواقعية عندما نقول إن العضو مثل الأداة ليست له قدرة؟ وهل نحترم هذه المعطيات عندما نأخذ العضو لذاته باستقلال عن العضوية؟ فالعين لذاتها ليست عينا، وهذا يعني أنها ليست عدة تنغرس بعد ذلك في العضوية، بل تنتمي أصلًا إلى العضوية. فالعضوية هي التي ترى وتسمع، أما الأعضاء فهي للرؤية والسمع فقط، لكنها ليست عُدَدًا تنضاف إلى القدرة. والآن يتبين أن الأداة تمتلك في الصنع جاهزية معينة، أما العضو فهو ملك لقدرة.

قلنا إنه يجب بيان الفرق بين العُدّة والعضو ليس انطلاقًا مما يخدم كل منهما لأجله، وإنّما من طابع الخدمة نفسه في كل منهما. عندما تكون الأداة جاهزة تكون صالحة للخدمة dienlich ولانتزاع خدمتها يجب أن يستعملها كائن يختلف عنها من حيث نوع كونه. أما العضو فلا يُمكن أبدًا أن يكون قائمًا بصفته صالحًا للخدمة، بل إنه دائمًا في الخدمة، إنه مندرج في الخدمة diensthaft ولا يحتاج إلى من يقرِّر استخدامه. فالمطرقة صالحة للطّرْق، لكنها لا تندفع من تلقاء ذاتها إلى الطّرْق ولا تستبقه، أمّا العضو فيندفع إلى ما هو لأجله.

ويخضع استعمال الأداة لتوجيه صريح أو ضمني، وهذا التوجيه لا ترسمه جاهزية الأداة، بل يُحَدِّده مخطط إنتاجها. وعلى عكس ذلك فإن القدرة لا تخضع لتوجيه مستقل عنها، بل تحمل معها قاعدتها. إن القدرة تندفع مسبقًا إلى ما هي لأجله، أيْ إلى ما هي قادرة عليه، وهذا يعود إلى أنها ترتبط دائمًا بالدافع.

وكما أنه لا يُمكن عَدّ العضو عدّةً، لا يُمكن عَدّ العضوية مركَّبًا من العُدَد أو آلةً. فالآلة تحتاج إلى كائن ينتجها يختلف في نوع كونه عنها، وفوق ذلك تحتاج إلى من يسيِّرها وإلى من يصلحها إذا أصيبت بعطب. أمّا العضوية فتنتج

ذاتها في حدود معيّنة وتسيِّر ذاتها وتجدِّد ذاتها. وهذا المعطى معروف عُمومًا تحت عنوان المحافظة على الذات. ولا يُمكن في نظر هايدغر أن ننفي هذا المعطى بأيّ وجه، لكن يجب أن نفسره تفسيرًا لائقًا، أي من غير أن نرجع إلى نفس أو وعي أو مبدإ غائي نضعه تحت العضوية.

ويمكن أن نضيء موقف هايدغر هذا إذا استحضرنا بعض اقتناعات إكسكيل Jakob von Uexküll (1864–1944) الذي كان قارئًا لكانط، وكان يدعو إلى توسيع مفهوم الذات لدى كانط في اتجاهين: فمن جِهة. يجب مراعاة دور التكوين الجسمي في تشكيل الذات الإنسانية، وذلك مثلًا بالسؤال عن الشروط الجسمية للصور القبلية للحساسية؛ ومن جِهة. أخرى يجب النظر إلى الحَيَوان أيضًا بوصفه ذاتًا. وهذا ما قاده إلى أن الحَيَوان له عالم محيط، فمفهوم الوسط أو البيئة المستعمَل عادة لا يسمح في نظره بتصوُّر الحَيَوان بوصفه ذاتًا حيّة، ذلك أنه يحيل على حقل أو مجال محايد ومتجانس له طبيعة فيزيائية محضة. ومفهوم العالم المحيط وحده يسمح في نظر إكسكيل بتصور العضوية بوصفها ذاتًا. وانطلاقًا من ذلك يوجه نقدًا صارما إلى مفهوم التكيّف لدى الداروينية، وهو نقد يتبنّاه هايدغر أيضًا على نحوٍ تامّ. فمفهوم التكيُّف Anpassung يفترض أن هناك وسطًا واحدًا توجد فيه كلّ الكائنات الحية وتتكيّف معه بأشكال مختلفة وبسلبية تامّة. أما إكسكيل فيقترح مفهوم الاندراج Einpsassung الذي يعني أن الحيّ لا يتأثر بمحيطه تأثُّرًا سلبيا، بل يتفاعل معه، وأكثر من ذلك يُسهم في تركيبه وإنشائه بناءً على تكوينه البيولوجي. فليس الوسط هو الذي ينتقي الكائن الحيّ (الانتخاب الطبيعي)، بل الكائن الحي هو الذي ينتقي وسطه[8]. ويظهر للنظرة السطحية أن الحَيَوانات البحرية مثلًا تعيش كلّها في مجال مشترك ومتجانس، أما الدراسة الدقيقة فتعلّمنا بحسب إكسكيل أن كلًّا من هذه الأشكال الحَيَوانية المتنوعة له عالم محيط خاص ينسجم مع تكوينه العضوي. فالحَيَوان لا يتعامل مع كلّ

8 ياكوب إكسكيل: العالم المحيط والعالم الداخلي للحَيَوانات:
Jacob von Uexküll: Umwelt und Innenwelt der Tiere, forgotten books, 2018, S. 5.

المثيرات الخارجية، بل فقط مع تلك التي يكون مجهَّزًا عضويًا للردّ عليها. وبناءُ أعضاء الاستقبال يحدِّد لكلّ نوع حَيَواني مثيرات العالم الخارجي التي يُمكن أن يدخل في علاقة معها. ومجموع المثيرات التي يستقبلها الحَيَوان بمقتضى نوع بناء أعضاء الاستقبال لديه تشكل عالمه المحيط[9].

ويأخذ هايدغر المعطى الواقعي الذي تؤكده دراسات إكسكيل وتجاربه، لكنه يمنحه تأويلا آخر. معروف أن هايدغر يتجنب مفهوم الذات Subjekt عند الحديث عن الكينونة، لأنه يحمل دلالات ترتبط بتصورات الفلسفة الحديثة، وبدلًا من ذلك يستعمل das Selbst "الذات"[10] عندما يتكلم على الكينونة، أما الحَيَوان فلا يُمكن عدّه "ذاتا" بهذا المعنى ما دام هذا المفهوم ليس صالحًا إلا لكائنٍ ينجز كونه أي يتّسم بالوجود، لكائنٍ يتعلق الأمر في كونه بكونه. ولكي يتمسك بالمعطى الواقعي الذي أبرزه إكسكيل يضع هايدغر في مقابل "الذات" Selbst عند الكينونة التملُّك die Eigentümlichkeit أو الملكية das Eigentum نمطًا يعبِّر عن الطابع الكلي للعضوية من غير أن نضطر إلى أن نضع وراءها نفسًا أو مبدأً غائيًّا. وتحديد العضوية بوصفها ملكيّةً يسمح بإدراك وحدة العضوية، فالعضوية ليست مجموعة من القدرات تلتئم لاحقًا، بل وحدة العضوية هي المعطى الأصلي، والعضوية هي التي تتفرّع إلى قدرات منشئة لأعضاء. لهذا يجب ألّا نقول إن للعضوية قدرات، فذلك يوحي بأن العضوية قائمة باستقلال عن القدرات وأن هاته تنضاف إليها لاحقًا، وإنّما يجب أن نقول إن العضوية مقتدِرة. وكذلك لا ينبغي أن نقول إن للحَيَوان أعضاء، لأن ذلك يوحي بأن الحَيَوان شيء قائم يُمَدّ لاحقًا بأعضاء تنضاف إليه، وإنّما يجب أن نقول إن الحَيَوان مُتَعَضٍّ.

وتعود وحدة العضوية على الرّغم من تعدّد قدراتها إلى ملكيتها. لكن تحديد

---

9 نفسه ص55.

10 نكتب "الذات" بين مزدوجتين للدلالة على das Selbst لتمييزها عن الذات بمعنى das Subjekt.

العضوية انطلاقًا من القدرة والاقتدار يبقى في نظر هايدغر ناقصًا ما لم نحدِّد ما الذي تقْدر القدرة عليه. يحدِّد هايدغر ما تقْدر القدرة عليه كسلوك ويميِّزه على نحوٍ صارم عن التصرّف، حيث ينسب السلوك Benehmen إلى الحَيَوان والتصرّفَ Verhalten إلى الإنسان. وهذا التمييز بين السلوك والتصرف يوازيه تمييز آخر بين الفعل Handeln الإنساني والاندفاع Treiben الحَيَواني.

وفي السلوك وأشكاله يبقى الحَيَوان بمقتضى ملكيته لدى ذاته، فالسلوك ليس ممكنا إلا على أساس استغراق Eingenommenheit الحَيَوان في ذاته، وهذا الاستغراق الذي يجعل سلوك الحَيَوان ممكنا يسميه هايدغر الذهول Benommenheit. ولا ينبغي فهم هذا المصطلح انطلاقًا من حالة الذهول التي تنتاب الإنسان أحيانًا في ظروف معينة. فالذهول بحسب هايدغر ليس حالة ترافق الحَيَوان أحيانًا، وليس أيضًا حالة دائمة للحَيَوان، بل هو الإمكان الداخلي للحَيَوانية. ويعني الذهول من بين ما يعنيه أنّ الحَيَوان لا يُمكن أن يدرك الكائن من حيث هو كائن، أنّه محروم ماهويا من هذا الإمكان.

لكن هذا لا يعني أن الحَيَوان لا علاقة له بأشياء محيطه، إنه بالعكس منفتح لهذه الأشياء، لكن هذا التعلّق وهذا الانفتاح يختلفان عن تعلّق التصرّف الإنساني بالكائن وانفتاحه له. ففي التصرّف يكون الكائن متجليا للإنسان، أما السلوك فهو دائمًا مأخوذ hingenommen بما يتعلق به، ولذلك لا يُمكن أن يضعه أمامه وأن يمكث أمامه وأن يدركه، أيْ لا يُمكن أن يتعامل معه من حيث هو كائن.

ولبيان ذلك يعود هايدغر إلى تجارب على النحل عرضها وأوّلها إكسكيل أيضًا. إذ ينطلق إكسكيل من أن الموضوعات التي تنتمي إلى عالم الحَيَوان ليست لها خصائص وإنّما دلالات أو سمات. وكل سلوك حَيَواني يبلغ هدفه ويتوقف عندما يتمكن من إلغاء أو إزاحة السمة التي أثارت السلوك. وهذه الإزاحة تحدث بطريقين مختلفين، أولهما طريق الإزاحة الموضوعية: فمثلا عندما تجد نحلةٌ قطرةً من العسل على زهرة تمتص العسل عن آخره ثم تطير مبتعدة عنه، لأن سمة

العسل التي أثارت الامتصاص أيْ رائحته اختفت أو أزيحت بعدما استُهلِك العسل عن آخره. أما الطريق الثاني فهو طريق الإزاحة الذاتية الذي يوضحه إكسكيل من خلال عرض تجربة أخرى على النحل. فقد وُضِعت نحلة أمام كمية من العسل لا تستطيع امتصاصها عن آخرها، وقد لوحظ أن النحلة تبدأ في امتصاص العسل ثم تكفّ عن ذلك مع أن العسل لا يزال متوافرًا، ويفسر إكسكيل هذا المعطى بأن الكبح المتولّد عن الشبع جعل النحلة تكفّ عن الامتصاص مع أن السمة التي أثارت الامتصاص لا تزال قائمة موضوعيا، لكنها لم تبق قادرة على إثارة الامتصاص بسبب الشبع، أيْ لأن هذه السمة أُزيحت بطريق ذاتي. وما يؤكّد ذلك أن تجربة أخرى بيّنت أن النحلة تستمر في امتصاص العسل بلا انقطاع إذا بُتر جزؤها الخلفي الذي يتجمع فيه الرحيق، وهذا يعود إلى أن السمة التي أثارت الامتصاص لم تُزح موضوعيا بفعل امتصاص العسل عن آخره ولا ذاتيا بفعل الشبع[11].

ويستند هايدغر إلى التجارب التي عرضها إكسكيل ويؤولها في اتجاه نظرته إلى كيفية انفتاح الحَيَوان لِما هو في متناوله. فالنحلة تتعلّق بالعسل والزهر والخلية وغير ذلك، لكنها لا تدرك هذه الأشياء من حيث هي كذلك. إذ تجد النحلة قطرة من العسل، تمتصّها عن آخرها ثم تطير إلى مكان آخر. فهل يعني هذا أن النحلة قد أدركت في البداية أن العسل قائم ثم أدركت بعد ذلك أنه لم يعد قائما؟ وهل يعني ذلك أن سلوكها يتوجّه بناءً على إدراكها لقيام العسل أو عدم قيامه؟ إذا كان سلوكها يتوجه في ضوء إدراكها للعسل وقيامه وكميته فلماذا تطير مبتعدة عنه عندما يكون فوق كفايتها في حين لا تكفّ عن سلوك الامتصاص إذا بُتِر جزؤها الخلفي؟ لا شكّ أن النحلة تتعلق بالعسل وبالزهور وبالشمس وبخليتها، لكن تعلّقها بهذه الأشياء لا يعني أنها تدركها من حيث هي كذلك، بل إن سلوكها بإزاء هذه الأشياء يكون مدفوعًا بدوافعَ، حيث لا يعطى الحيوان إلا ما يرفع

---

11 ياكوب إكسكيل: البيولوجيا النظرية:
Jacob von Uexküll: Theoretische Biologie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M 1973, S. 209-210.

الكبح عن دوافعه، وكل ما عدا ذلك لا يُمكن أن يدخل إلى الدائرة التي تحيط بالحَيَوان والتي ترسمها شبكة دوافعه. فالحَيَوان يوجد دائمًا تحت تأثير دوافعه التي تتناوب فيما بينها ويحيل بعضها على بعضٍ. فهذه الدوافع ليست مستقلًا بعضها عن بعضٍ، بل كل دافع يدفع الحَيَوان إلى أن يندفع انطلاقًا من دوافع أخرى. وهو بهذا لا يكون منفتحًا إلا لما يزيل الكبح عن هذه الدوافع. وبعبارة هايدغر، كلّ حَيَوان يطوّق نفسه بطوق من الأشياء التي تهمّ دوافعه وترفع عنها الكبح. أما كلّ ما عدا ذلك فلا يثير الحَيَوان حتى إذا كان على مقربة منه. وهذا الطوق ليس معطى قائما على نحوٍ موضوعي باستقلال عن الحَيَوان، وإنّما يتحدَّد بحسب تكوين الحَيَوان وبنائه العضوي، فكل حَيَوان يطوّق نفسه بطوق لرفع الكبح، وليست حياته كلّها إلا طوافًا حول هذا الطوق. وعليه فليست الإثارة هي التي تقود إلى رفع الكبح، بل إن طوق رفع الكبح هو الذي يحدِّد الإثارات التي ينبغي أن تثير الحَيَوان وأن يتعامل معها.

والحَيَوان يعيش في طوقٍ لرفع الكبح يحمله معه أينما حل وارتحل، لكن لا يُمكن أن نقول إن له عالما أو حتى عالما محيطا. وما يقصده إكسكيل بالعالم المحيط للحَيَوان ليس في نظر هايدغر سوى الطوق الذي يطوّق الحَيَوان، ولا يجوز بحسبه نعت هذا الطوق بأنه عالم أو حتى عالم محيط لأنه ينسب العالم أو العالم المحيط إلى الكينونة وحدها. وهذا يقوده إلى تصحيح مفهوم العالم وتدقيقه. فالعالم لا يعني ببساطة إمكان بلوغ الكائن، وإنّما إمكان بلوغ الكائن من حيث هو كائن. وعلى هذا الأساس فالحَيَوان ليس له عالم، صحيح أنه يتعلّق بآخر، لكنه لا يتعلّق به من حيث هو كائن. إن الحَيَوان منفتح لما يرفع الكبح عن دوافعه، لكنه لا يَخبر هذا الذي يرفع عنه الكبح بوصفه كائنا. وفي انفتاح الحَيَوان يكون مأخوذا بما ينفتح له أي بما يرفع الكبح عن دوافعه، لكن يبقى ممتنعًا عليه أن يخبر الكائن من حيث هو كائن، أي أن يتجلّى له الكائن.

وعند تحديد فقر العالم لدى الحَيَوان أمكن الاقتراب أكثر من ظاهرة العالم. ففي البداية حدّد هايدغر العالم بأنّه إمكان بلوغ الكائن، لكن مسار

تأملاته دفعه إلى تدقيق هذا المفهوم والقول إن العالم هو إمكان بلوغ الكائن من حيث هو كذلك في كليته. وبذلك ينال "من حيث" أهمية مركزية في معالجة ظاهرة العالم، لذلك يبدأ اعتباره بهذا الجانب. وهنا أيضًا يعود إلى تحليلات الكون والزمان، لكنه يعمِّقها ويفصِّلها. ولا ينبغي أن يُعَدّ "من حيث" مجرد نزوة للغة، بل إن أساسه يتجذّر في معنى كون الكينونة نفسها. لهذا فمن أجل الإمساك بظاهرة العالم يجب السؤال عن السِّياق الأصلي الذي نشأ فيه "من حيث" بوصفه صيغة دلالية نوعية. فـ "من حيث" يشير إلى علاقة، إنه علاقة بين كائن معطى مسبقًا وبين تحديد ينتسب إلى هذا الكائن. فعندما نقول "أ هو ب" فإننا نتناول أ "من حيث" هو ب، أي نبرز صراحةً أنه ينتمي إلى أ كونه ب، وذلك حتى إذا لم ترد في كلامنا عبارة "من حيث" صراحةً. وهذا يعني أن "من حيث" هو جانب بنيوي في الجملة الخبرية، لذلك يجب توضيح علاقة "من حيث" بالجملة الخبرية أو القضية أو الحكم. يجب أن نسأل عن البُعْد الأصلي الذي ينبع منه "من حيث". ننطلق إذن من القضية لكي نصل عبرها إلى البُعد الأصلي الذي تتأسّس فيه وتقوم عليه؛ وسيتضح أن القضية لا تنشئ هذا البُعد الأصلي، بل تحتاج إليه لكي تكون ما هي.

ولإنجاز هذه المهمّة يعود هايدغر إلى أرسطو حتى يضمن لها ارتباطًا بالتقليد ويُظهر في الوقت نفسه المشكلة في بساطتها الأولية. إذ يبدأ بتحديد الكلام لدى أرسطو، فالكلام عند أرسطو يدعو إلى الفهم ويتطلبه، إنه ينشئ مجالا للتفاهم، وهو تصرّف حرّ للناس فيما بينهم، فالكلام ليس عملية طبيعية مثل الهضم أو الدورة الدموية، وهو ليس مثل صراخ الحَيَوانات التي تصدر بتأثير ظروف معيَّنة أصواتا، لكن هذه الأصوات خالية من الدلالة. وهذا قاد إلى اعتقاد أنّ الفرق بين الإنسان والحَيَوان يكمن في أن الإنسان ينسب إلى الألفاظ دلالات معيَّنة. أما هايدغر فيقطع مع التصور التقليدي للغة الذي يتأسس بدوره على تصور الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا عاقلًا. فهذا التصور يرى أن الإنسان هو أولا كائن حيّ تنضاف إليه طبقة أخرى تميِّزه عن الكائنات الحيّة الأخرى هي طبقة العقل. وبالمثل فاللغة تتحدد أولا انطلاقًا من الأصوات التي يشترك فيها الإنسان مع

الحَيَوان، أما الدلالات فتنضاف لاحقًا إلى الأصوات. وعلى عكس ذلك يعتقد هايدغر أن العلاقة بين المركَّبات الصوتية والدلالة علاقة صميمية، فالدلالة لا تنضاف إلى الأصوات وتُنسب إليها، بل طابع الصوت هو الذي يتكوَّن انطلاقًا من الدلالة المشكَّلة أو التي في طور التشكيل.

وتنشأ الألفاظ، بحسب قراءة هايدغر لأرسطو، من ذلك التوافق الماهوي للناس فيما بينهم الذين هم منفتحون في كونهم المشترك للكائن المحيط بهم، وعلى أساس هذا التوافق الماهوي يكون الكلام في وظيفته الماهوية ممكنا. لكن ليس كلُّ كلام كلاما خبريا أو مُبينًا، وإنّما الكلام المبين هو فقط ذلك الذي يُمكن أن يكون حقيقيًا أو خطأ، أو بتعبير أصحّ كاشفًا أو حاجبًا، صادقًا أو كاذبًا. وإمكان الكشف والحجب ليس خاصيّة عرضية للكلام المبين، بل هو ماهيته الداخلية، فالكلام المبين إما أن يكشف وإما أن يحجب. والحجب والكشف يتأسّسان معًا على الاتجاه إلى الإبانة.

وتكمن الماهية الموجبة للكلام المبين أو القضية في أنه يُمكن أن يكشف أو أن يحجب، والسؤال الآن هو عن أساس هذا الإمكان. وجواب أرسطو هو أنه لكي يكون الكشف والحجب ممكنين يجب أن يكون قد حدث سلفًا جمع المدرَك في وحدة. فالإدراك المنشئ للوحدة هو أساس إمكان الكشف أو الحجب، ليس فقط إمكان أحدهما أو الآخر، وإنّما إمكان الكشف أو الحجب، أي أساس إمكان الواحد والآخر أيضًا.

فكيف يعلّل أرسطو هذه الأطروحة؟ لكي يُمكن إبانة شيءٍ إبانة كاشفة أو حاجبة يجب أن يكون مدرَكًا في وحدة تعييناته التي يكون فيها وانطلاقًا منها قابلا للتعيين صراحة "من حيث" هو هكذا أو هكذا. قلنا سابقًا إن "من حيث" يرد مع القضية التي ننسب إليها الحقيقة والخطأ، والآن يتضح بحسب هايدغر أن "من حيث" هو شرط إمكان القضية ما دام هو أساس إمكان الكشف والحجب.

وصلنا إلى أن "من حيث" له علاقة بالجمع أو التأليف، فهو ينتمي إلى ربط، أيْ إلى إنشاء للوحدة. لكن أرسطو يقول إضافة إلى ذلك إنه يُمكن عَدّ

التأليف أيضًا فصلا، بحيث لا يُمكن أن نجمع الواحد مع الآخر إلا إذا كان هذا الجمع في ذاته يفصل بينهما. وتكون الإبانة مثبتة أو نافية. ولأن كلّ قضية حقيقية وكلّ قضية خطإ يُمكن أن تكون مثبتة أو نافية وبعبارة أخرى موجبة أو سالبة؛ ولأن كلّ قضية حقيقية وكلّ قضية خطإ تتأسس على الإدراك الذي يشتمل على تأليف وفصل، فإن كل قضية سواء أكانت مثبتة أم نافية تشتمل على تأليف وفصل. وليس صحيحا، كما يُعتقد عادة، أنّ القضية الموجبة تقوم على التأليف فقط وأنّ القضية السالبة تقوم على الفصل فقط. فالتمييز بين التأليف والفصل ليس تمييزًا بين أنواع من الإبانة، بل بين جوانب بنيوية تكون الماهية الأصلية الموحَّدة للقضية.

وبعد إيضاح البنية الكلية للقضية وإرجاعها إلى التأليف والفصل اللذين لهما علاقة ببنية "من حيث"، يجب السؤال عمّا يُبِينه فعل الإبانة، أيْ عمّا تتعلق به الإبانة. وهنا يتبيّن أن كل إبانة هي إبانة قائم بوصفه قائما، أو إبانة قائم بوصفه غير قائم، أو إبانة غير قائم بوصفه قائما، أو إبانة غير قائم بوصفه غير قائم. فالإبانة تتعلق إذن بالقائم في ما هو وكيف هو، والحال أن قيام القائم هو ما يعني عند القدماء الكوْن. فالكلام المُبِين يجعل الكائن أمام نظرنا في ما هو وكيف هو بوصفه كائنا، وذلك ليس فقط في الزمن الحاضر، بل أيضًا في الزمن الماضي والمستقبل.

وانطلاقًا من هذا التحديد يُمكن فهم مكوّنات القضية: الاسم والفعل. والمقياس المحدِّد للفرق بينهما هو الزمان. الاسم أو اللفظ الذي يسمّي شيئًا ما (التسمية) لا يدلّ بأيّ شكل على الزمان. أمّا الفعل فيدلّ على الزمان بالإضافة، أي إضافةً إلى ما يُعنى في الفعل خارج الزمان. الفعل إذن يدلّ دائمًا على الزمان بالإضافة أو المعيّة ويتعلّق بشيء يدور حوله الكلام، وهذا يعني أن كلّ وضعٍ لكائنٍ يتعلّق ضرورة بالزمان. وإذا كانت القضية تبِين الكائن في ما يكون وكيف يكون فإنها تتكلّم دائمًا بشكل ما على كون الكائن الآن أو في الماضي أو في المستقبل، وهذا ما يتجلّى في الدور الذي تؤدّيه "يكون ist" في القضية.

والتأليف والفصل هما شرط إمكان الكشف أو الحجب في صيغة الإثبات والنفي معا. وما يُكشَف أو يُحجَب هو الكائن من حيث إنه هكذا وهكذا أو ليس هكذا وهكذا، هو الكائن في كونه. فإلى أين ينتمي هذا الكون؟ وما موقعه في مجموع بنية القضية؟ وما علاقته بالربط والفصل وبِـ "من حيث"؟ هذا السؤال عن "يكون" ليس سؤالا خاصّا، ولا سيّما أن الميتافيزيقا تعالج الكون بالرجوع إلى "يكون" الذي يُعَدّ رابطة. ويسجِّل هايدغر ثلاث نقاط: 1. دلالة "يكون" ليست قائمة بذاتها مثل تسمية شيءٍ ما، بل هي دلالة بالمعيّة، إنها تتعلق سلفًا بشيء كائن. 2. في هذه الدلالة بالمعيّة يدلّ "يكون" على تأليف أو ربط، على وحدة. 3. لا يدلّ "يكون" على شيء ما. "يكون" بوصفه جانبًا بنيويًّا في القضية له طابع التأليف والربط، ونعرف أن إمكان الكشف والحجب يتأسس على التأليف. والسؤال الآن هو: هل التأليف الذي تعبِّر عنه الرابطة هو نفسه الذي يتأسّس عليه الإمكان الداخلي للقضية؟ وإذا كان هذا صحيحًا فهل ينتمي إلى تأليف الرابطة أيضًا فصل؟ وما الكون عُمومًا؟ نرى أن نظرية القضية تقود مباشرة إلى المشكلات الميتافيزيقية المركزية.

ويلاحظ هايدغر اختلافًا في تأويل الفلاسفة للرابطة ولهذا يسأل: أإلى الرابطة نفسها يعود التعدّد في دلالة الرابطة أم إلى اختلاف وجهات نظر الفلاسفة؟ وأين يكمن تعدّد دلالة الرابطة؟ إذا أوضحنا ذلك فسنعود بفهم واضح إلى المشكلة الرئيسة: ما علاقة "يكون" بالبنية الكلّية للقضية المُبِينة وبما يشرطها، أي بالتأليف والفصل، وبِـ "من حيث". يشرح هايدغر تعدّد التأويلات الممكنة للرابطة من خلال مثال بسيط دون العودة إلى النظريات التي ظهرت في تاريخ المنطق، فيرصد دلالات منها: 1. "يكون" يدلّ على ما يكون شيء ما، سواء أقصدنا أنه هكذا وهكذا أم قصدنا ماهيته. 2. "يكون" يدلّ على أنّ الشيء الذي نتكلّم عليه قائم بالفعل وأنّ الصفة التي ننسبها إليه قائمة فيه بالفعل. 3. "يكون" يدلّ على أنّ ما يقال في القضية حقيقي، أنّ السبورة مثلًا هي في الحقيقة سوداء. يسجِّل هايدغر أن كلّ النظريات التي أوّلت "يكون" في القضية أحادية، إنها تنطلق من دلالة واحدة ثم تنتقل منها بالتتالي إلى الدلالات

الأخرى، والحال أن الأصلي والأوّلي هو هذا التعدّد الذي لا يميِّز بين الدلالات، وانطلاقًا من هذا التعدد يُمكن كلّ مرة في اتجاهات معينة للقول وفي سياقات معينة أن تؤدّي دلالةٌ معيَّنة دورًا مركزيا.

انطلقنا من مشكلة العالم ووصلنا إلى بنية الكلام المُبِين أو القضية، والآن يتعيّن أن نوجِّه نظرنا إلى مجموع بنية الكلام المُبِين وأن نسأل عن أساس إمكانه، وهذا لا يعني أن نسأل عن أجزائه المكوِّنة، وإنما أن نسأل عن أساس إمكان الكلام المُبِين انطلاقًا من البناء الداخلي لماهيته الموحَّدة. فالمنطلق المعتاد هو القضية البسيطة: أ هو ب. لكن هذا ليس سوى شكل واحد للقضية هو شكل القضية الموجبة الحقيقية. والحال أن هناك أشكالًا أخرى يجب أن نُراعيها أيضًا. ومع ذلك لن نبصر بناء ماهية القضية حتى إذا راعينا أشكالها الممكنة الأخرى. فماهية القضية تكمن بالذات في أنها يُمكن أن تكون إمّا حقيقية وإمّا خطأً سواء أكانت موجبة أم سالبة. فليست القضية تشكيلة تتخذ تارة هذه الصورة وتارة تلك، بل إنها إمكان الواحد والآخر، يقول هايدغر إنها استطاعة لِـ.. والاستطاعة هي إمكان التصرّف بإزاء كائن والتعلّق به. لهذا يجب أن نسأل عن أساس إمكان الماهية الداخلية للقضية أي استطاعة أن تكون "إمّا وإمّا"، إمّا كاشفة وإمّا حاجبة.

والكلام المُبِين هو استطاعة تصرّف يُبِين الكائن بكشفه أو بحجبه، وتتأسّس هذه الاستطاعة على أنْ يكون الإنسان حرًّا للكائن من حيث هو كذلك، أي منفتحًا للكائن من حيث هو كذلك، وعلى هذه الحرية تتأسّس حريته في الإبانة المثبتة والنافية. إذن ليس الكلام المُبِين ممكنًا إلا مع الحرية، وعندما نقول إن الاستطاعة للإبانة تتأسس على حرية الإنسان للكائن، فهذا يعني أنّ القضية لا تنشئ العلاقة بالكائن، بل هي نفسُها تستخدمها في كل أشكالها بطريقة معينة. وكما أن القضية لا تنشئ العلاقة بالكائن فإنها لا تنشئ أيضًا تجلي الكائن، بل تكتفي بأن تستعملهما إذا أرادت أن تكون كشفًا أو حجبًا مُبِينًا. وعلى الرَّغم من أن القضية تكشف الكائن على طريقتها، إلا أنها لا تكشفه على نحو أولي وأصلي. بل بالعكس، يجب أن يكون الكائن قد تجلّى لنا حتى يُمكن أن نقول

عنه ونبينه. والقضية تكتفي بأن تفصّل الكائن المتجلّي سلفًا، لكن حقيقتها تتأسس على التجلي قبل-الحملي أو قبل-المنطقي، أي التجلّي الذي يسبق القضية ويؤسّسها. ليست القضية هي ما يثبت الكون للكائن لأنها ليست إلا إفصاحًا عمّا يكون الكائن (في تعدّد دلالات "يكون")، ولذلك لا يُمكن أن نستخلص ماهية الكون من الرابطة كما تريد الميتافيزيقا. فهذه تتخذ من القضية خيطًا هاديًا لمعالجة سؤال الكون على أساس أن القضية تحمل "يكون ist" على نحوٍ بارز. لكن هذا التوجُّه غير سليم في نظر هايدغر ما دام تجلّي الكائن في القضية ليس أصليًّا. لا يُمكن إذن أن تكون القضية خيطًا هاديًا لتأويل الكون كما كان يرى أرسطو وكانط بحسب تأويل هايدغر. ولا يُمكن أن نعدّ "يكون ist" في القضية مرجعًا لفهم الكون، إذْ يجب قبل ومن أجل إنجاز القضية أن يكون انفتاح الإنسان على الكائن الذي يحكم عليه ممكنًا، ولهذا يجب أن تكون استطاعة القضية متناغمة مع "إما وإما": إما مطابقة الكائن وإمّا عدم مطابقته. وانفتاح الإنسان للكائن يعني أنْ يضع الكائن قبالته وأن يتقيّد به. وإصدار القضية يتأسس على التجلي قبل-الحملي الذي يحدث فيه سلفًا تقيُّد معيَّن بالكائن. وهذا هو التعلّق المسبق بما يمنح القضية مقياسها، أيْ بالكائن كما هو. فالمقياس يُعهَد منذ البدء إلى الكائن الذي يُعدّ ملزِما والذي تتحدّد المطابقة أو عدم المطابقة بناءً عليه. والاعتراف بملزِمٍ والتقيّد به يفترض الحرية، ولذلك فالتصرّف الأساسي المؤسِّس لكل تصرّف هو الحرية في معناها الأصلي. ولأن المقيّد يتبدّى للإبانة بصفته كائنا هو كل مرة هكذا وهكذا، لهذا يُمكن أن تعبِّر القضية عن كون الكائن هكذا أو عن أنه يكون إلخ.

ونسائل بنية القضية عن إمكانها الداخلي، عمّا تنبع منه. تبيَّن أن التجلّي الذي يتحقق فيها ليس أصليا، إنها لا تقوم إلّا بإبانة وتفصيل ما هو متجلٍّ سلفًا على نحو قبل-منطقي. وكلّ قضية يسبقها تصرّف يواجه الملزِم أيْ يجعل الملزم قبالته مما يتيح إمكان مطابقته أو عدم مطابقته. وهذا التصرّف يختلف جوهريا عن سلوك الحَيَوان الذي يكون مأخوذا بما يرفع عنه الكبح، لكنه لا يُمكن أن يضعه قبالته وأن يمكث لديه.

إضافة إلى هذا الجانب الأول الذي يكمن في أساس كلّ قضية هناك جانب ثانٍ هو أن كلّ قضية تنطق انطلاقًا من تجلٍّ أصلي "في كليته" بحيث لا يُمكن أن نضع القضية إلا داخل ما هو متجلٍّ سلفًا في كلّيته. فالانفتاح قبل المنطقي الذي يجب أن تستند إليه كل قضية يكون دائمًا سلفًا قد أتمّ الكائن مشكّلا "في كليته". وليس الإتمام إضافة لاحقة، وإنما هو تشكيل مسبق لـ "في كليته". فعندما أصدر مثلًا القضية "السبورة في وضع غير مناسب" فإنني أتكلم سلفًا انطلاقًا من تجلٍّ قبل-حملي لكلٍّ هو مدرَّج المحاضرات الذي تكون السبورة داخله في وضع غير مناسب.

والإتمام الذي يجعل الملزم قبالته يتيح الإفصاح عن الكون: عَمَّ يكون الكائن، وكيف يكون، وأنّه يكون، وأنّه يكون في الحقيقة. ولهذا يجب في هذا الإتمام أن ينكشف كون الكائن. وانكشاف كون الكائن يعني انكشاف الفرق بين الكون والكائن. ومسألة هذا الفرق بين الكون والكائن سترافق تأملات هايدغر طَوال مساره الفكري وستنال أهمية مركزية لديه. وعلى الرَّغم من أن الفهم العامّي لا يهتمّ إلا بالكائن ولا يبالي البتّة بالكون، فإن الكائن نفسه لا يُمكن أن يتجلّى إلا في ضوء الكون، إلا إذا كان الفرق بين الكون والكائن قد حدث. فنحن لا نعرف لاحقًا شيئًا عن الكون انطلاقًا من الكائن المتجلّي، بل إن الكائن لا يتجلّى دائمًا إلا في ضوء الكون. وهذا هو ما يُسَوِّغ عَدَّ فهم الكون ميزةً أساسية للإنسان وما يُسَوِّغ في الوقت نفسه تسمية الكينونة.

نصل إذن عند استقصاء بُعد أصل القضية إلى حدث ثلاثي: 1. مواجهة الملزم أو جعله قبالتنا. 2. الإتمام. 3. انكشاف كون الكائن. فهل لهذا الحدث الثلاثي علاقة بالربط والفصل ومن ثَمَّ بالربط الذي يعبر عن ذاته في الرابطة "يكون"؟ رأينا أيضًا أن ما عَدَّه أرسطو أساسًا لإمكان القضية المبينة - الربط والفصل - هو ما ينبع منه "من حيث" وبنيته، وإذا كان الربط-الفصل ينتمي إلى ذلك الحدث الحاسم الثلاثي فيجب أن يكون هذا الحدث هو منبع بنية "من حيث" ولمّا كان "من حيث" جانبًا بنيويا للعالم وكان العالم هو تجلّي الكائن

من حيث هو كذلك في كلّيته، كان هذا الحدث الثلاثي هو الذي يحدث فيه تشكيل العالم.

وبعد إيضاح مختلف جوانب الحدث الأساسي يعود هايدغر إلى المهمّة المطروحة الآن، مهمّة إدراك الطابع الموحَّد لهذا الحدث الأساسي وتحديد بنيته الأصلية. فما يوحِّد البنية الأصلية للحدث الأساسي المحدَّد ثلاثيا هو المشروع، ففيه تتلازم الجوانب الثلاثة في وحدة أصلية. ويحتلّ مفهوم المشروع في الكون والزمان مكانة مركزية. والآن يلاحظ هايدغر أنه للمحافظة على الدلالة الفلسفية للمفهوم يجب التوقّف عن استعماله للدلالة على كل تخطيط وتدبير كما كان الأمر في الكون والزمان. فالمشروع بالمعنى المبدئي هو مشروع العالم فقط، والعالم يسود في سيادة لها طابع المشروع. والمشروع هو ذلك الحدث الأصلي البسيط الذي يتوحَّد فيه المتناقض صوريًّا منطقيًّا: التأليف والفصل. وهو أيضًا ذلك الحدث الذي يسمح بمواجهة الكائن ووضعه قبالتنا وكذا بإتمام الكائن إلى "في كلّيته". لكن المشروع هو أيضًا ذلك الربط الذي ينبثق عنه "من حيث" الذي يعبِّر عن أن الكائن أصبح متجليًا في كونه وأن الفرق بين الكون والكائن قد حدث. ففي حدوث المشروع يتشكَّل العالم وفيه تبزغ الكينونة.

* * *

وقد ارتأينا تقديم هذا الكتاب للقارئ العربي لجملة من العوامل. فالمحاضرة تبرز اهتمامات هايدغر الفلسفية في نهاية العشرينيات من القرن الماضي، وتسمح بإلقاء نظرة على ورشته الفكرية في تلك الأثناء. وبعضهم يعتقد أن هذه المحاضرة على الرَّغم من بقائها في الأفق الذي فتحه الكون والزمان إلا أنها مهّدت الطريق للانعطاف الذي سيعرفه تفكيره في ثلاثينيات القرن الماضي. وفضلا عن ذلك فإنها تقدم صورة حيّة عن أسلوبه في التفلسف. فالمحاضرة لا تتبع مسارًا خطيا تراكميا تنضاف فيه كل خطوة إلى الخطوات السابقة، بل تتبع حركية خاصّة يجري فيها باستمرار مراجعة السابق وإعادة صياغته وإيضاحه. فالمهمّ عند هايدغر ليس تسجيل الأجوبة وجمعها، بل هو المراجعة والمساءلة

الدائمة للاقتناعات السائدة والبحث في افتراضاتها ومنطلقاتها الضمنية. ومن شأن هذا الأسلوب أن لا يترك المستمع ثم القارئ خارج مسار المحاضرة بوصفه متتبعًا محايدا، بل يعمل ما أمكن على أن يجعله يرافق المحاضرة ويفكر معها. وأخيرًا فإن التحليلات الغنية للحال الوجداني والحَيَوانية وغيرهما تقدم للقارئ نظرة واضحة عن فهم هايدغر للفينومينولوجيا. وعلى الرَّغم من أن كلمة الفينومينولوجيا لم ترد إلا مرة واحدة في المحاضرة، إلا أنه يبدو واضحًا أن هايدغر لا يزال ملتزما للمنهج الفينومينولوجي، وإن كان يرفض عدّه منهجًا لتحليل معيشات الوعي كما كان لدى هوسرل. وفيما يتعلق بالمضمون يجب الإشارة على الخصوص إلى تحليله لماهية الحَيَوان. فليس هناك في كتابات هايدغر المنشورة إلى الآن نصّ يتناول هذه المسألة بالدرجة نفسها من التفصيل. ولعل هذا التحليل يجسد على نحوٍ واضح وملموس تصوره للعلاقة التي يجب أن تسود بين الفلسفة والعلم الوضعي، وهي علاقة يجب أن تتأسس في نظره على تواصل حقّ وعلى حوار جادٍّ يستمع فيه كلّ منهما للآخر، بدلًا من التباعد الذي كان يطبع العلاقة بينهما آنذاك وربما لا يزال يطبعها إلى اليوم. وأخيرًا تبيّن المحاضرة مدى اهتمام هايدغر بمسألة العالم، وهذا الاهتمام رافق هايدغر في كل مراحل تفلسفه.

وليس من نافلة القول أن نشير هنا إلى الصعوبات التي تواجه ترجمة الكتابات الفلسفية ولا سيَّما كتابات هايدغر. فتفكيره يرتبط ارتباطًا وثيقًا باللغة الألمانية وخصوصياتها وإمكانيّاتها. وفوق ذلك فإنه يجتهد في كثير من الأحيان في أن يعطي الكلمات مضامين ودلالات خاصة اعتمادًا على التعمق فيها أو على الرجوع إلى تاريخها أو على إبراز جوانب محدَّدة من دلالتها. ومن مظاهر هذه الصعوبة كذلك أن هايدغر يعتمد في بسط بعض أفكاره على التلميح إلى القرابة التي توجد بين بعض الكلمات، وإن كانت هذه القرابة لا تثير الانتباه في العادة.

ولمواجهة هذه الصعوبات حاولنا أن نبحث لكلّ مصطلح عن أقرب كلمة عربية إلى دلالته وتجنّبنا ما أمكن اشتقاق كلمات جديدة. وحتى لا يقع القارئ في

الحيرة التي قد تنجم عن اختلاف الترجمات ألحقنا بالنص المترجم قائمة بالمصطلحات الألمانية مع الترجمة العربية المقترحة، ووضعنا ثبتًا تعريفيا يشرح على نحو مفصَّل أهمّ مصطلحات هايدغر الواردة في الكتاب. وفضلا عن ذلك قدّمنا في كثير من الهوامش شرحًا لبعض المصطلحات، وأثبتنا في كثير من الأحيان الكلمة الألمانية المترجمة في الهامش، ولا سيّما عندما لا يطابق معناها الترجمة المقترحة مطابقة تامة. ومن جِهة. أخرى حاولنا كذلك أن نترجم الكلمات التي توجد بينها قرابة في اللغة الألمانية بكلمات عربية بينها قرابة كلّما كان ذلك ممكنا؛ واكتفينا في أحيان أخرى بإثبات الكلمات الألمانية في الهامش لكي ندعو القارئ إلى الانتباه للقرابة التي توجد بينها في اللغة الألمانية.

لكن الصعوبات لا تتعلق بالمصطلحات وحدها، بل أيضًا وربما على نحوٍ أكبر بالصيغ والتراكيب التي يصعب في كثير من الأحيان إيجاد مقابلات دقيقة ومناسبة لها في اللغة العربية. وقد يدفع ذلك المترجم إما إلى الابتعاد عن الدقة في أداء الفكرة وإما إلى اللجوء إلى صيغ غير متداولة في العربية قد تبدو ثقيلة على الحس اللغوي للقارئ. وقد حاولنا التوفيق بين مطلب الدقة ومطلب السلاسة، لكن عندما يتعذّر ذلك نميل إلى تغليب جانب الدقة، وفي مثل هذه الحالات نخصّص هوامش لتوضيح الفكرة. ونودّ في هذا المقام أن نشير إلى أن أغلب الهوامش هي من وضع المترجم. أما الهوامش التي تعود إلى المؤلّف فقد أشرنا إلى ذلك في نهايتها. ثُمَّ إنَّ التشديد على الكلمات والجمل في النصّ يعود حصريا إلى المؤلّف.

وفي كثير من الأحيان يورد هايدغر كلمات أو جملا أو عبارات باللغة اليونانية أو اللاتينية لكي يبرز ارتباط الأفكار باللغة التي تنتمي إليها، ولكي يشير من جِهة. أخرى إلى أن الترجمة المتداولة لا توافق في كثير من الأحيان الدّلالة الأصلية التي تتطلب ترجمتها بأشكال مختلفة باختلاف السّياق الذي ترد فيه. ولعلّ المثال الأبرز على ذلك هو الكلمة اليونانية *lógos* التي تتخذ بحسب هايدغر معنى الكلام أو اللغة أو القضية أو العقل أو غيرها بحسب السّياق. وهو إذْ يكتبها

باليونانية يحتفظ لنفسه بإمكان التصرّف في فهم دلالتها. وقد فضلنا إثبات الكلمات اليونانية بالحروف اللاتينية حتى يستطيع أكبر عدد من القرّاء معرفتها، ثم إننا أثبتناها بالخط المائل تمييزًا لها عن الكلمات اللاتينية الواردة في النص، وبسَّطنا كيفيّة كتابتها إلى أكبر حدّ تسهيلًا لقراءتها.

ولكي نساعد القارئ الذي يرغب في الرجوع إلى النص الألماني أثبتنا في النص المترجَم بين معقوفتين [ ] أرقام الصفحات الموازية في الطبعة الألمانية.

وفي نهاية هذا التصدير نودّ أن نتقدّم بعميق شكرنا إلى الزميل والصديق بيتر ترافني (Peter Trawny)، الأستاذ بجامعة فوبرطال (Wuppertal) ومدير معهد هايدغر بها، على مساعدته المهمّة على فك بعض ألغاز المحاضرة. وعلى الرَّغم من أن ظروف الجائحة لم تسمح لنا بلقاء مباشر في صيف عام 2020 كما كنت أتوقع، إلا أن ذلك لم يمنع من أن نتواصل ونتبادل الرأي.

القنيطرة - المغرب
في 2020/11/11

مارتن هايدغر

المفاهيم الأساسيَّة للميتافيزيقا

العالم - التناهي - الوحدة

إلى ذكرى أويْفن فِينك

تابع هذه المحاضرة بهدوء متأمّل وخَبر منذ ذاك لامُفكَّرًا خاصًّا به حدَّد طريقه.

ولعلّ هذا هو ما جعله في العقود الماضية يُفصِح مرارًا عن رغبته في أن تُنشر هذه المحاضرة قبل كلّ المحاضرات الأخرى.

في 26 يوليو/تموز 1975

مارتن هايدغر

جدول تحليلي بالمحتويات

اعتبار تمهيدي: تحديدُ مهمّةِ المحاضرة وموقفِها الأساسي انطلاقًا من إيضاحٍ عامّ لعنوانها

الفصل الأول: الطرقُ غير المباشرة لتعيين ماهيّة الفلسفة (الميتافيزيقا) والضرورةُ الملحّة لأن ننظر إلى الميتافيزيقا مباشرةً

الفصل الثاني: ازدواج الدلالة في ماهيّة الفلسفة (الميتافيزيقا)

الفصل الثالث: تسويغ تحديد التساؤل الشامل عن العالم والتناهي والتفرّد بوصفه ميتافيزيقا. أصلُ كلمة "ميتافيزيقا" وتاريخُها

الفصل الثالث: الشكل الثاني من الملَل:

الشعورُ بالملَل لدى شيءٍ ما وقتلُ الوقت التابعُ له

الفصل الرابع: الشكل الثالث من الملَل:

الملَل العميق بما هو "الحال مُمِلّ لدى الواحد"

الفصل الخامس: السؤال عن ملَلٍ عميق معيَّن
كحال وجداني أساسي لكينونتنا اليوم

القسم الثاني: الطرح الفعلي للأسئلة الميتافيزيقيّة التي يتعيّن بسطُها انطلاقًا من الملل العميق بوصفه حالاً وجدانيًا أساسيًا. السؤال: ما العالَم؟

الفصل الأول: الأسئلة الميتافيزيقيّة التي يتعيّن بسطها انطلاقًا من الملل العميق بوصفه حالاً وجدانيًا أساسيًا

الفصل الثاني: بَدْء التساؤل الميتافيزيقي بالسؤال عن العالم. طريقُ البحث وصعوباتُه

الفصل الثالث: بدْء الاعتبار المقارِن من الأطروحة الوسطى: الحَيَوان فقير العالم

الفصل الرابع: إيضاح ماهيّة فقر العالم لدى الحَيَوان على طريق السؤال عن ماهيّة الحَيَوانيّة والحياة عُمومًا والعضويّة

الفصل الخامس: بسط الأطروحة الموجّهة "الحَيَوان فقير العالم" انطلاقًا من تأويلنا لماهيّة العضويّة

الفصل السادس: عرض تيمائي لمشكلة العالَم

عن طريق مناقشة أطروحة "الإنسان مشكِّل لعالمِ"

ملحق

[1] اعتبار تمهيدي

تحديدُ مهمّةِ المحاضرة وموقفِها الأساسي انطلاقًا من إيضاحٍ عامّ لعنوانها

الفصل الأول

الطرقُ غير المباشرة لتعيين ماهيّة الفلسفة (الميتافيزيقا) والضرورةُ الملحّة لأن ننظر إلى الميتافيزيقا مباشرةً

§ 1 عدم قابلية الفلسفة للمقارنة

أ) ليست الفلسفة علمًا ولا إعلانًا لرؤية للعالم

أُعلِنَتْ هذه المحاضرة تحت عنوان "المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا". ويبدو أننا لا نستطيع أن نتصوّر بصدد هذا العنوان إلّا الشيء القليل، ومع ذلك فهو واضح في صيغته وضوحًا تامًّا. إنه يبدو كعنوانات محاضرات أخرى مثل "الملامح الأساسيّة لعلم الحيوان"؛ "الخطوط الأساسيّة لعلم اللغة"؛ "موجز تاريخ الإصلاح الديني"، وغيرها. وهذا يعني أننا أمام مادّة دراسيّة[1] راسخة اسمها "الميتافيزيقا" ينبغي إذن في نطاق فصل دراسي واحد عرضُ أهمّ مضامينها مع تجنّب التفاصيل الجزئيّة. ولأنَّ الميتافيزيقا هي المادة التعليميّة[2] المركزيّة في الفلسفة بأسرها، ستكون معالجة خطوطها الأساسيّة تلقينًا مقتضَبًا للمضمون الرئيس للفلسفة. ولأن الفلسفة هي العلم الكلّي بالمقارنة مع العلوم المسماة جزئيّةً، فإن دراستنا الجامعيّة ستنال بفضلها المدى والاكتمالَ المناسبين. وهكذا فإن الكلَّ على أفضل ما يرام - والشغل[3] الجامعي يُمكن أن يبتدئ.

---

1 Disziplin.

2 Lehrstück.

3 Betrieb : مقاولة، منشأة صناعيّة أو حِرفيّة أو تجاريّة. وتدلّ الكلمة أيضًا على نوع =

[2] وهو أيضًا قد ابتدأ منذ زمن، بل إنه بلغ في مساره درجةً جعلت بعضهم بدأ يحسّ بشيء من خواء هذا الشغل[4] وخيبته. فهل انكسر مثلًا شيء ما في قلب جهازه المحرِّك[5]؟ وهل يحافظ على تماسكه فقط بفضل تصلّب التنظيم والعادة وابتذالهما؟ وهل يكمن في محلّ ما من هذا العمل كلّه كذبٌ ويأس خفي؟ لكن ماذا لو كان عَدّ الميتافيزيقا مادةً تعليميّة راسخة وأكيدة تنتمي إلى الفلسفة مجردَ حكم مسبق وكان عَدّ الفلسفة علمًا قابلا للتعليم والتعلُّم مجردَ مظهر[6]؟

لكن لماذا نسجّل هذا الأمر صراحةً؟ فمن المعلوم بالفعل منذ زمن أنَّ كلَّ شيء في الفلسفة، ولا سيَّما الميتافيزيقا، غيرُ أكيد؛ وأنَّ تصوراتٍ ومواقفَ ومدارسَ مختلفةً لا حصر لها تتواجه فيما بينها ويدمّر بعضها بعضا؛ وأنَّها أخذ وردّ شائك بين الآراء على خلاف حقائق العلوم وتقدمها الذي لا لبس فيه، على خلاف نتائج العلوم التي يُزعم أنها مؤكَّدة. وهنا يكمن منبع كلّ وبال. فالفلسفة، ولا سيّما بصفتها ميتافيزيقا، لم تبلغ بعدُ نضجَ العلم، إنها لا تزال في طور

= النشاط المهني الذي يسود في هذه المنشآت. إذ يرى هايدغر أن العلم والجامعة تحوّلا إلى مقاولة تدبَّر وتشتغل مثل بقية المقاولات؛ فالعلم بعد أن فقد القدرة على طرح الأسئلة الجذريّة تحوّل إلى نشاط مهني هدفه جمع المعلومات ومعالجتها؛ والجامعة التي ينبغي أن تحتضن العلوم وأن تكون محلا للتفكير والتأمل تحوّلت إلى نظام إداري يعمل على جمع العلوم بوسائل خارجيّة بعد أن فقدت روابطها الداخليّة. واستعمال هذه الكلمة وكلمات لها قرابة معها يفصح عن نظرة نقدية إلى وضع الجامعة آنذاك.

4 Treiben: نشاط، شغل. أصبح العمل الجامعي مثل شغل مهني يسيَّر ويدبَّر مثلما يدبَّر العمل في المقاولات الصناعية.

5 Getriebe: الجهاز المحرِّك، مجموع الآليات التي تحرِّك دواليب مصنع وتضبط سيرها. يلمِّح هايدغر بذلك إلى أن الجامعة أصبحت تسير وتشتغل بناءً على جهاز آلي يحركها، في حين أنها ينبغي أن تكون موطنا للتفكير والتأمل.

6 Schein، هذه الكلمة لها دلالات متعددة. والمقصود بها هنا الصورة الخارجيّة أو الظاهريّة التي لا تعبِّر عن حقيقةٍ أو واقعِ شيءٍ معيّن. نتكلّم على Schein: مظهر، عندما يقدِّم شيء ما ذاته ليس كما هو في حقيقته، أي عندما يبدو بشكل مخالف لما هو في الحقيقة. والمقصود في هذا السّياق أن الفلسفة تبدو كما لو كانت علمًا قابلا للتعليم والتعلّم، إلا أن هذا مجرد مظهر لا يُوافق حقيقتها.

متخلّف. ومحاولتها منذ زمن ديكارت (Descartes)، أي منذ بداية العصر الحديث، لأنْ ترتفع إلى مرتبة علمٍ، إلى مرتبة العلم المطلق، لم تُكلَّل بعدُ بالنجاح. إذن ينبغي أن نركّز كلّ جهدنا على أن يتأتّى لها ذلك في وقت ما. وذات يوم ستصبح وطيدة وستسلك المسار الآمن للعلم - لما فيه خير الإنسانية. وآنذاك سنعرف ما الفلسفة.

أمْ ليسَ اعتقادُ أنَّ الفلسفة هي العلم المطلق سِوى اعتقاد خطإٍ؟ ليس فقط لأن هذا الهدف لا يُمكن أبدًا أن يبلغه فرد أو مدرسة ما، بل لأن تسطيرَ هذا الهدف نفسَه ينطوي من أساسه على خطإٍ وعلى سوء تقديرِ ماهيَّةِ الفلسفةِ الأكثر صميميّةً. الفلسفة علمًا مطلقًا - هذا مَثَل عالٍ لا يُمكن أن يُعلى عليه. هكذا يظهر الأمر. ومع ذلك ربما كان [3] تقديرُ الفلسفة على أساس فكرة العلم هو نفسُه التبخيسَ الأخطر لماهيّتها الصميميّة.

لكن إذا لم تكن الفلسفة إطلاقًا ومن أساسها علمًا، فما عساها تكون، ماذا يبقى لها من حقّ في أن توجد ضمن دائرة العلوم داخل الجامعة؟ ألا تصبح الفلسفةُ إذن مجرّدَ إعلانٍ لرؤية للعالم[7]؟ وهذه، أليست سوى الاقتناع الشخصي لمفكّر ما مصوغًا في نسق يلتفّ حوله بعضَ الوقت بعضُ الأتباع الذين سرعان ما يشيّدون بدورهم أنساقهم الخاصّة؟ أليس حال الفلسفة إذن مماثلا للحال في سوق سنويّ كبير؟

وفي النهاية ليس تأويل الفلسفة بوصفها إعلانا لرؤية للعالم، مثل تحديدها بوصفها علما، سوى كذبة. فالفلسفة (الميتافيزيقا) ليست علمًا ولا إعلانًا لرؤية للعالم. ماذا يبقى لها إذن؟ في البداية ادّعينا على جِهة. السّلب فقط أنها غير قابلة

7 Weltanschauung: رؤية العالم. يُقصد بها هنا مجموع التصوّرات والاقتناعات التي تقترح فهمًا ما للعالم والإنسان والتي تُستخدم بوصفها أساسًا لتوجيه الفعل البشري على أساس أنها تحاول أن تجيب عن أسئلة المعنى والغاية والقيمة المتعلّقة بالعالم والحياة البشريين. كلّ رؤية للعالم هي، بهذا المعنى، أساس لتوجيهات عمليّة أخلاقيّة وسياسيّة، ولهذا تحاول أن تعبّئ الناس من أجل تحقيق الغايات التي تنشدها.

لأن تُدرَج في هذه الخانات. وربما كانت غير قابلة لأن تعيَّن اعتمادًا على شيء آخر، بل فقط انطلاقًا من ذاتها وبوصفها هي ذاتها؛ إنها غير قابلة لأن تقارَن بأي شيء قد يُمكن أن تعيَّن على أساسه بالإيجاب. إذن الفلسفة شيء قائم بذاته[8]، أخير.

ب) لا يُمكن تعيين ماهيّة الفلسفة على طريق غير مباشر بمقارنتها مع الفن والدين

لا تقبل الفلسفة إطلاقًا المقارنة مع آخر؟ أو ربما تقبل المقارنة، وإن سلبًا فقط، مع الفن ومع الدين الذي لا نفهمه بصفته نظامًا كَنَسيًّا. فلماذا، والحالة هذه، لا تقبل الفلسفةُ المقارنةَ مع العلم أيضًا؟ إلا أننا فيما سبق لم نكتفِ بمقارنة الفلسفة مع العلم، بل أردنا تعيينها بصفتها علمًا. ولن نفكر أيضًا، من باب أولى، في تعيين الفلسفة بصفتها فنًّا أو بصفتها دينًا. [4] على أن مقارنة الفلسفة بالعلم هي تبخيس غير مشروع لماهيّتها؛ أما مقارنتها بالفن والدين فيعني مقارنتها مع ما يعادل ماهيّتها معادلةً مشروعة وضروريّة. لكن المعادلة لا تعني هنا التطابق.

هل يُمكن إذن أن ندرك الفلسفة في ماهيّتها على طريق غير مباشر[9] عبر الفن والدين؟ ولكن، بغض النظر تمامًا عن كلّ الصعوبات التي يطرحها مثل هذا الطريق، فإننا لن نبلغ أيضًا ماهيّة الفلسفة أبدًا - مع أن الدين والفن في مرتبة معادِلة للفلسفة - عبر هذه المقارنات، إذا لم تكن هذه الماهيّة قد تبدَّت لنا سلفًا. وإثر ذلك فقط يُمكن أن نميّزها عن الفن والدين. وهكذا فهذا الطريق هو أيضًا موصد، مع أننا سنلاقيهما معا، الفن والدين، في طريقنا.

كلّ هذه المحاولات لبلوغ الفلسفة عن طريق المقارنة ترجعنا المرّة تلو

---

8 eigenständig: قائم بذاته، لا يتوقف على آخر، مستقل.

9 Umweg : طريق غير مباشر أو ملتوٍ أو منعرج. هو الطريق الذي لا يقود مباشرة إلى الهدف، بل يمرّ لأسباب ما عبر نقطة أو محطّة ليس من الضروريّ المرور عبرها لبلوغ الهدف. لهذا فهو طريق أطول من الطريق المباشر وفضلا عن ذلك يتطلّب مجهودًا أكبر.

المرّة إلى الوراء. ويتبيّن أن كلّ هذه الطرق هي في ذاتها طرق غير مباشرة ممتنعة. وهذا الرجوع الدائم إلى الوراء يقودنا مع سؤالنا عن ماهيّة الفلسفة، عن ماهيّة الميتافيزيقا نفسها، إلى وضع حرج. فكيف ينبغي أن نَخبر ما الفلسفة نفسها، إذا كان يجب أن نتخلّى عن كلّ طريق غير مباشر؟

ج) وهم الخروج من المأزق بتعيين ماهيّة الفلسفة عبر التوجُّه التاريخي

يبقى أمامنا مخرج أخير: نستقصي الأمر في التاريخ. فالفلسفة لا توجد - إذا ما كانت توجد - منذ الأمس فقط. وفي الوقت نفسه نَعجَب الآن من أننا لم نسلك فورًا هذا الطريق التاريخي، بدلًا من أن نُعَنِّيَ أنفسنا بأسئلة عقيمة. فعلى طريق التوجّه التاريخي سنحصل فورًا على معلومات عن الميتافيزيقا. ويمكن أن نطرح ثلاثة أسئلة: 1. من أين أتت كلمة "الميتافيزيقا"، وما [5] دلالتها الأولى؟ سنصادف هنا تاريخًا غريبًا لكلمة غريبة. 2. ومن خلال شرح الكلمة وحده يُمكن أن نقترب مما يعرَّف بأنه ميتافيزيقا. سنتعرّف مادّة دراسية تنتمي إلى الفلسفة. 3. ويمكن أخيرًا أن ننفذ عبر هذا التعريف إلى الشيء نفسه الذي يسمّيه.

هذه مهمّة واضحة ومفيدة. إلا أن كلّ ذلك لا يجعلنا نَخبر ما الميتافيزيقا نفسها، إذا لم تكن لدينا من قبلُ معرفةٌ بها. فبغير ذلك تبقى كلّ الإفادات التي يقدمها تاريخ الفلسفة بكماء. وسوف نتعرّف آراء عن الميتافيزيقا، لكن لن نعرفها هي نفسها. وهكذا فإن هذا الطريق الذي بقي لنا في الأخير يقود أيضًا إلى مأزق. بل إنه ينطوي على وهم كبير، لأنه يوهمنا دائمًا بأننا نعرف ما نبحث عنه ونفهمه ونمتلكه اعتمادًا على المعرفة التاريخيّة.

§ 2 تعيين الفلسفة انطلاقًا منها هي نفسها في ضوء كلمة لنوفاليس

أ) انسحاب الميتافيزيقا (التفلسف)
من حيث هي فعل إنساني إلى عتمة ماهيّة الإنسان

هكذا نكون قد أخفقنا مرّة أخيرة في محاولة تحديد الميتافيزيقا عبر كلّ تلك الطرق غير المباشرة. فهل خرجنا من هذه المحاولات بلا مكسب؟ لا ونعم. لم نكسب تعريفًا أو شيئًا من هذا القبيل. ومع ذلك فقد كسبنا معرفةً مهمّةً وربما أساسيّةً بما يميّز الميتافيزيقا هي أنّنا نحن أنفسنا نتجنبها ونتسلّل مبتعدين عنها هي نفسها ملتجئين إلى طرق غير مباشرة؛ وأنّه لم يبق أمامنا أيّ اختيار سوى أن نتأهب نحن أنفسنا للنظر إلى الميتافيزيقا مباشرةً[10] حتى لا تغيب مُجَدَّدًا عن أعيننا.

لكن كيف يُمكن أن يغيب عن أعيننا ما لم تبلغه بعدُ أعينُنا إطلاقًا؟ وكيف يُمكن أن تنسحب[11] منا الميتافيزيقا إذا لم نكن قادرين البتّة [6] على أن نتبعها إلى الموضع الذي تسحبنا[12] إليه؟ ألا نستطيع فعلًا أن نرى إلى أين تتسلّل، أم نجفل فقط من الجهد الخاصّ الذي يتطلبه الإمساك بالميتافيزيقا مباشرةً؟

مفاد هذه النتيجة السلبيّة هو أنه لا يُمكن إدراك الميتافيزيقا وتعيينها عبر طرق غير مباشِرة وانطلاقًا مما هو آخر بالنسبة إليها هي نفسها. إنها تتطلب ألّا نصرف نظرنا عنها، بل أن نظفر بها انطلاقًا منها هي نفسها. هي نفسها - ماذا نعرف عنها إذن، ماذا وكيف هي إذن؟ لا وجود لها هي نفسها إلا عندما نتفلسف. **الفلسفة هي التفلسف**. يظهر أن هذه معلومة تافهة. لكن على الرّغم من

10 der Metaphysik ins Gesicht sehen، تعني العبارة حرفيا النظر إلى الميتافيزيقا في وجهها (ins Gesicht)، أي مباشرةً، بمعنى العمل على تعرُّفها انطلاقًا منها هي نفسها، وذلك في مقابل الطرق غير المباشرة التي تحاول أن تحدّد الميتافيزيقا من طريق مقارنتها بآخر مثل العلم أو رؤية العالم أو من طريق استقصاء تاريخها.

11 sich entziehen: انسحب، توارى.

12 ziehen: سحب، جرّ.

أننا قمنا في الظاهر بتكرار الشيء نفسه، فإننا قد نطقنا من خلال ذلك بأمر أساسي. لقد دلّلْنا على الاتجاه الذي يجب أن نبحث فيه، وأيضًا على الاتجاه الذي تنسحب فيه الميتافيزيقا منّا. لكن كيف وإلى أين يُمكن أن تنسحب منّا الميتافيزيقا بوصفها تفلسفًا، بوصفها فعلنا نحن، بوصفها فعلًا إنسانيًا، ما دمنا نحن بالفعل بشرا؟ لكن هل نعرف إذن ماذا نكون نحن أنفسنا؟ ما الإنسان؟ هل هو تاجُ الخليقة أو طريقٌ ضالّ، سوءُ فهم كبير وهوة[13]؟ وكيف يُمكن ألّا تكون ماهيّتنا غريبة عنّا، إذا كنّا لا نعرف إلّا القليل عن الإنسان؟ وكيف يُمكن ألّا يحتجب عنّا التفلسف، ما دام فعلًا إنسانيًا، في عتمة هذه الماهيّة؟ ليست الفلسفة - كما نعرف على نحوٍ سطحي - انشغالًا إنسانيًا عاديًا نُزجي به الوقت عندما يحلو لنا، وليست مجرّد جمع لمعارف يُمكن في كلّ حين أن نحصل عليها بسهولة من الكتب، بل هي شيء - لا نعرف ذلك إلا على نحوٍ غامض - كلّيّ وأقصى يجري فيه الحديث[14] والحوار[15] الأخير للإنسان. فلأيّ غرض نكون، خلا ذلك، قد أتينا إلى هنا[16]؟ أم لم نَصِلْ إلى هنا إلّا لأن آخرين أتوا أيضًا إلى هذا المكان، أو لأن لدينا بين الساعة الخامسة والساعة السادسة بالذات حصّة شاغرة لا جدوى من أن نذهب في أثنائها إلى البيت؟ لماذا نحن هنا؟ هل نعرف ما نُقْدِم عليه؟

[7] ب) الحنينُ إلى الموطن بوصفه الحال الوجداني الأساسي للتفلسف والأسئلةُ عن العالم والتناهي والتفرّد

الفلسفةُ - حديثٌ وحوار أخير للإنسان يخترقه كلّيًا وعلى الدّوام. لكن ما الإنسان حتّى يتفلسف من أساس ماهيّته، وما هذا التفلسف؟ ماذا نكون في أثنائه؟ إلى أين نريد؟ هل تعثّرت ذات يوم أقدامُنا مُصادفةً فدخلنا إلى العالم؟

13 Abgrund: هوة، غور ليس له قرار.

14 Aussprache: حديث، كلام، إفصاح.

15 Zwiesprache: حوار، حديث مع محاور يمكن أن يكون متخيَّلا، بحيث يصير الحوار حوارًا مع الذات.

16 يقصد لأيّ غرض اخترتم بوصفكم طلبةً متابعة هذه المحاضرة؟

ذات مرّة قال نوفاليس[17] (Novalis) في إحدى الشذرات: "الفلسفة هي في الحقيقة الحنينُ إلى الموطن، هي النزوع إلى أن نكون أينما كنّا في بيتنا."[18] تعريف غريب، رومانسي بالطبع. الحنين إلى الموطن[19] - ألا يزال أصلا موجودًا اليوم؟ ألَمْ يصبح، حتى في الحياة اليوميّة، كلمةً غير مفهومة؟ ألم يقضِ إنسانُ المدينة الحالي وقردُ الحضارة منذ أمد بعيد على الحنين إلى الموطن؟ وفوق ذلك، الحنين إلى الموطن تعيينًا للفلسفة! لكن قبل كلّ شيء أيّ شاهد نستشهد به هنا على الفلسفة؟ نوفاليس - إنه مجرد شاعر وليس فيلسوفًا علميًا. ألم يقلْ أرسطو في مؤلَّفه الميتافيزيقا *Polla pseúdontai aoidoi*[20]: يلفِّق الشعراء الكثيرَ من الأكاذيب؟

لكن من غير أن ننازع في مشروعيّة هذا الشاهد ووزنه نكتفي بأن نذكِّر بأن الفن - وضمنه الشعر أيضًا - تجمعه أخوَّةٌ مع الفلسفة في حين أن العلم في مجموعه قد يكون بالنظر إلى الفلسفة مجرّد خادم مسخَّر.

نبقى لدى كلمة نوفاليس ونسأل: ما المقصود بأن الفلسفة حنين إلى

---

17 نوفاليس: Novalis. اسمه الحقيقي غيورغ فيليب فريدريخ فون هاردنبرغ: Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801)، شاعر وفيلسوف ألماني، من الممثّلين البارزين الأوائل للرومانسيّة الألمانيّة في مدينة يينا.

18 نوفاليس: كتابات. أعدها للنشر ياكوب مينور. يينا 1923. المجلد الثاني، ص. 179، الشذرة 21:
Novalis: Schriften. Hg. J. Minor. Jena 1923. Bd. 2, S. 179, Fragment 21. [المؤلّف]

19 Heimweh، تعني حرفيًا ألَم الموطن، بمعنى الألم الناجم عن الابتعاد عن الموطن Heimat، الألم الناجم عن الغربة، الحنين إلى الموطن. تعني die Heimat محلا (وطنًا، بلدًا، جزءًا من بلد) يحسّ الإنسان فيه بالألفة لأنه ولد أو نشأ فيه أو أقام به مدة طويلة، ولهذا يتعلّق به تعلّقًا له غالبًا طابع عاطفي. إنه المحلّ الذي يشعر فيه الإنسان بأنه في بيته، المحلّ الذي يحتضن الإنسان ويمنحه السكَن والسكينة فيشعر فيه بالألفة والأمان والحماية.

20 ميتافيزيقا أرسطو. أعدها للنشر فيلهلم فون كريست. لايبزيغ 1886. A 2، 983 أ 3 والتي تليها:
Aristotelis Metaphysica. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. A 2, 983 a 3 f. [المؤلّف]

الموطن؟ يشرح نوفاليس نفسُه ذلك بقوله: هي "نزوعٌ[21] إلى أن نكون أينما[22] كنّا في بيتنا[23]". ولا يُمكن أنْ تنزع الفلسفة إلى ذلك إلا إذا لم نكن، نحن الذين نتفلسف، أينما كنّا في بيتنا. إلامَ يهفو هذا النزوع؟ إلى أنْ نكون أينما كنّا في بيتنا - ماذا يعني هذا؟ ليس فقط هنا وهناك، وليس أيضًا [8] في كلّ محلّ فقط، أو في كلّ المحلات جميعًا بالتتالي، بل أنْ نكون أينما كنّا في بيتنا يعني: في كلّ وقت وبالخصوص ككلّ. نسمي هذا الـ "ككلّ" وكلّيّتَه العالَم. نحن نكون، ومن حيث إننا نكون، ننتظر دائمًا شيئًا ما، ينادينا دائمًا شيء ما في كلّيّته. هذا الـ "في كلّيّته" هو العالم.

نسأل: ما هذا - العالم؟

يدفعنا الحنين إلى الموطن إلى هناك، إلى الكوْن[24] في كلّيّته. أنْ نكون يعني أن نكون مدفوعين على هذا النحو. إننا نمضي دائمًا سلفًا بكيفيّة ما إلى هذه الكلّيّة أو إننا، بتعبير أفضل، في الطريق إليها[25]. لكننا نكون خلال ذلك مدفوعين، أيْ إننا في الوقت نفسه نُنتزَع بشكل ما من شيء ما، وإننا راقدون في ثقل يجذبنا. نحن في الطريق إلى هذا الـ "في كلّيّته". إننا نحن أنفسنا هذا الـ "في الطريق"[26]، إننا هذا الانتقال، هذا "لا الواحد ولا الآخر"[27]. ما هذا

21 Trieb: نزوع، دافع، ميل.

22 überall: في كل مكان، أينما كنّا، حيثما نحن.

23 zu Hause: في البيت. تجدر الإشارة إلى أن المرء في الألمانية لا يقول: أنا في بيتي أو نحن في بيتنا، بل يقول: أنا في البيت أو نحن في البيت.

24 das Sein: الكوْن مصدرًا للفعل كان. حاولنا أن نسوِّغ هذا الاختيار في ترجمتنا لمؤلف هايدغر "الأسئلة الأساسيّة للفلسفة"، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2018، ص. 243-247.

25 unterwegs: في الطريق إلى، خلال أو في أثناء الطريق، في أثناء السفر.

26 dieses Unterwegs. هنا يحوّل هايدغر الظرف unterwegs إلى اسم ويثبت قبله اسم الإشارة. إننا دائما في الطريق إلى هذا الكل، بل إننا نتحدَّد بأننا في الطريق إليه. نحن دائما في سَفَر إلى هذا الكل، بل إننا هذا السَّفر نفسه إلى الكلّ.

27 إننا نحن أنفسنا هذا السفر أو الانتقال من الثقل الذي يجذبنا إلى العالم في كليّته، ولهذا فإننا لسنا الواحد ولا الآخر، بل نتأرجح بينهما.

التأرجح ذهابًا وإيابًا بين ألّا نكون هذا ولا ذاك؟ لا الواحد ولا أيضًا الآخر، هذا "نعم وبلى وأجلْ"[28]. ما هيجان "لا" هذا؟ نسميه التناهي.

نسأل: ما هذا - التناهي؟

ليس التناهي[29] مجرّد خاصيّة تَعْلق بنا، بل هو الشكل الأساسي لكوننا. وإذا أردنا أن نصير ما نحن، فلا يُمكن أن نتخلى عن هذا التناهي أو أن نخطئ فيه، بل يجب أن نصونه. وهذه الصيانة هي أكثرُ عمليّاتِ تناهينا أي حدوث تناهينا[30] صميميّةً. ففي الأخير لا يكون التناهي إلا في الحدوث الحقّ للتناهي. وفي هذا الحدوث يتحقّق في نهاية الأمر تفرُّد[31] الإنسان على كينونته[32]. لكن هذا التفرّد لا يعني أن يتشبث الإنسان بأناه الهزيل والصغير الذي يتمدّد نحو هذا أو ذاك مما يَرى أنه العالم. بل هذا التفرّد هو ذلك التوحُّد[33] الذي يصل فيه كلّ إنسان إلى القرب من الأساسي في كلّ الأشياء، إلى القرب من العالم. ما هذه الوحدة[34] التي يصبح فيها كلّ إنسان متفرّدا؟

[9] ما هذا - التفرّد؟

ما هذه: العالم والتناهي والتفرّد في وحدتها؟ ماذا يحدث لنا هنا؟ وما الإنسان حتى يحدث له مثل هذا في أساسه؟ هل ما نعرفه عن الإنسان: الحيوان، ومجنون الحضارة، وراعي الثقافة، بل الشخصيّة: هل كلّ هذا ليس سوى ظلال فيه لآخر تمامًا، لذلك الذي نسمّيه الكينونةَ؟ الفلسفة، الميتافيزيقا

28 "dieses "Doch und doch nicht und doch، يقصد هذا التأرجح بين الإثبات والنفي ثم الإثبات مجدَّدًا.

29 die Endlichkeit: التناهي.

30 Verendlichung: حدوث التناهي. يستعمل هايدغر هذه الصيغة للدلالة على أن التناهي ليس حالة قائمة، بل هو حدث. ليس التناهي إلا في حدوث التناهي.

31 Vereinzelung: التفرّد.

32 Dasein: الكينونة، ونضع كلمة "الكينونة" بين مزدوجتين لترجمة Da-sein.

33 Vereinsamung: التوحّد لا بوصفه حالةً قائمة، بل بوصفه حدثًا.

34 Einsamkeit: الوحدة.

حنين إلى الموطن، نزوع إلى أن نكون أينما كنّا في بيتنا، إنها رغبة لكن ليست عمياء أو بلا اتجاه، بل رغبة تستيقظ فينا نحو تلك الأسئلة ووحدتها كما طرحناها قبل قليل: ما العالم، ما التناهي، ما التفرد؟ كلّ واحد من هذه الأسئلة يسأل باتجاه الكلّ. ولا يكفي أن نعرف مثل هذه الأسئلة، بل الأمر الحاسم هو هل نسأل بالفعل هذه الأسئلة، وهل لدينا القوة على أن نحملها عبر وجودنا بأسره. فلا يكفي أن نجاري مثل هذه الأسئلة على نحوٍ لامتعيّن ومتأرجح فقط، بل إن هذا النزوع إلى أن نكون أينما كنّا في بيتنا هو في ذاته في الوقت نفسه البحثُ عن الطرق التي تفتح لمثل هذه الأسئلة مسلَكَها السليم. وهنا نحتاج مُجَدَّدًا إلى مطرقة الفهم، إلى تلك المفاهيم[35] التي يُمكن أن تفتح مثل هذا المسلك. يتعلّق الأمر بفهمٍ وبمفاهيم من نوع أصلي خاصّ. فالمفاهيم الميتافيزيقيّة تبقى على الدوام مستغلقة على الألمعيّة العلميّة المحايدة والباردة. ليست المفاهيم الميتافيزيقيّة شيئًا يُمكن أن نتعلمه هنا ويحقّ لأستاذٍ أو لمن يسمّي نفسه فيلسوفًا أن يطلب من الآخرين ترديده وتطبيقه.

لكن قبل كلّ شيء لن نفهم أبدًا هذه المفاهيم وصرامتها المفهوميّة إذا لم يتملّكنا من قبلُ ذلك الذي ينبغي أن تفهمه. والجهد الأساسي للتفلسف ينصب على حدوث هذا التملّك[36]، على إيقاظه وزرعه. لكن كلّ تملُّك يأتي من حال

35 begreifen: أمسك ذهنيًّا بشيء ما، أي عرفه وفهمه في مجموع روابطه، ولأجل ذلك نحتاج إلى مطرقة أو أداة، هذه الأداة هي المفهوم Begriff. وفي الألمانية هناك قرابة بين الفعل begreifen والاسم Begriff؛ وحفاظًا على هذه القرابة ترجمنا الفعل begreifen بلفظ "فهِم"، على الرغم من أن الفعل الألماني يشير إلى ما هو أهمّ وأعمق من الفهم، أي إلى الإدراك الذهني لشيء ما.

36 Ergriffenheit، اسم مشتق من الفعل ergreifen، أخذ، أمسك، قبض، وتعني أيضًا انتاب وتملُّك. Ergriffenheit هي الحالة التي نكون فيها في قبضة شيء ما، هي الحالة التي ينتابنا فيها أو يتملّكنا شيء ما. واضح أن هايدغر يختار هذه الكلمة لقرابتها مع الفعل begreifen والاسم Begriff، لهذا يقول: لن نفهم أو نمسك هذه المفاهيم إذا لم يتملّكنا أو يمسكنا قبل ذلك ما ينبغي أن تفهمه أو تدركه هذه المفاهيم، وهذا التملُّك يحدث لنا في حال وجداني أساسي. فكل تفلسف يتوقف على أن يتَملَّكنا حال وجداني أساسي.

وجداني ويبقى فيه. ولأنَّ الفهم والتفلسف ليسا انشغالًا عاديًّا بجانب انشغالات [10] أخرى، بل يحدثانِ في أساس الكينونة الإنسانيّة، فإن الأحوال الوجدانيّة التي ينشأ عنها التملُّكُ الفلسفي والمفاهيمُ[37] الفلسفيّة هي دائمًا وبالضرورة أحوالٌ وجدانيّة أساسيّة للكينونة، أحوالٌ تطبع الإنسان كلّيَّةً على نحو دائم وأساسي، من غير أن يحتاج دائمًا سلفًا وبالضرورة إلى أن يعرفها بما هي كذلك. تحدث الفلسفة كلّ مرّة في حال وجداني أساسي. ويتأسّس الفهم الفلسفي في أن يتملَّك الفاهمَ حالٌ وجداني أساسي. ألم يكن نوفاليس يقصد ذلك عندما سمّى الفلسفة حنينًا إلى الموطن؟ وإذن فهذه الكلمة التي نطق بها شاعرٌ ليست كاذبة البتّة إذا استخلصنا ما هو جوهري فيها.

لكن ما كسبناه من كلّ ذلك ليس أيضًا بطبيعة الحال تعريفًا للميتافيزيقا، بل هو شيء آخر. رأينا أننا عند محاولاتنا البدئية لتحديد الميتافيزيقا انتُزعنا في كلّ مرّة من طرقنا غير المباشرة ودُفعنا إلى أن نفهم الميتافيزيقا انطلاقًا منها هي نفسها، وعند ذلك انسحبت منّا، لكن إلى أين سحبتنا؟ تراجعت الميتافيزيقا وتتراجع إلى عتمة الماهيّة الإنسانية، وتحوَّل سؤالنا: ما الميتافيزيقا؟ إلى سؤال: ما الإنسان؟

بالطبع لم نحصل على جواب عن هذا السؤال أيضًا. بالعكس، أصبح الإنسان نفسُه أكثر إلغازًا بالنسبة إلينا. نسأل مجدَّدًا: ما الإنسان؟ معبر، اتجاه، عاصفة تهب على كوكبنا، عوْد للآلهة أو تبرّم منها؟ لا نعرف. ولكن رأينا أن الفلسفة تحدث في هذا الكائن المملوء باللغز.

§ 3 التفكير الميتافيزيقي بوصفه تفكيرًا شاملًا: يهتم بالكلّ ويخترق الوجود

نقوم الآن باعتبار تمهيدي ينبغي أن يُقرِّبنا من مهمّة المحاضرة وأن يوضح في الوقت نفسه موقفَها الكلّي. [11] بصدد عنوان المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا الذي بدا واضحًا في البداية رأينا أننا في الحقيقة نَحارُ في غرض

---

37 Begrifflichkeit.

المحاضرة حالما نسأل عن كثب، ما هذا - الميتافيزيقا - الذي يجب بالفعل أن نعرفه على نحوٍ إجمالي، حتى يمكننا أن نتخذ على نحو ما موقفًا ممّا نعالجه. وعندما تتبعنا هذا السؤال، ما الميتافيزيقا، على الطرق التي تفرض ذاتها تلقائيًا والتي سُلكت منذ عهد بعيد وعيّنّا الفلسفة بوصفها علما، أو بوصفها إعلانا لرؤية للعالم، أو عندما حاولنا أن نقارن الفلسفة بالفن والدين، أو عندما انتقلنا أخيرًا إلى تعيين الفلسفة من خلال توجُّه تاريخي، آنذاك تبيّن أننا في كلّ ذلك نتحرّك على طرق غير مباشرة، على طرق غير مباشرة ليس فقط بمعنى أنها أطول وأكثر تشعُّبًا، بل بمعنى أننا نكتفي فيها بأن نحوم حول الشيء. هذه الطرق غير المباشرة، هي في الحقيقة طرق غابوية[38]، طرق تنقطع فجأة وتقود إلى مأزق.

لكن هذه التأمّلات وهذه المحاولات التي استعرضناها على نحو إجمالي فقط كشفت لنا شيئًا جوهريًا هو أنَّه لا يحقّ البتّة أن نتهرّب من إدراك الفلسفة والميتافيزيقا نفسها بلا وساطة، من إدراكها مباشرة؛ وأنَّ الأمر الصعب بالذات هو أنْ نبقى بالفعل لدى ما يُسأل عنه هنا، بدلًا من أنْ نتسلّل إلى طرق غير مباشرة. فهذا البقاء لدى الشيء هو الصعوبة الخاصّة ولا سيّما لأننا بمجرد أن نتقصّى الفلسفة نفسها جديًا تنسحب منا إلى عتمة من نوع خاصّ، إلى حيث تكون بالمعنى الحقّ: كفعل إنساني في أساس ماهيّة الكينونة الإنسانيّة.

هكذا رجعنا مباشرة وعلى نحو اعتباطي في الظاهر إلى كلمة لنوفاليس تَعُدّ الفلسفة حنينًا إلى الموطن، نزوعًا إلى أن نكون أينما كنّا في بيتنا. حاولنا تأويل هذه الكلمة، حاولنا أن نستخلص منها شيئًا. وتبيَّن أن هذه الرغبة في أن نكون أينما كنّا في بيتنا، أيْ أن نوجد[39] في كلّيّة [12] الكائن، ليست سوى تساؤل من

38 Holzwege: ترجمناها حرفيا بعبارة "طرق غابوية". فكلمة Holz التي تدلّ حاليًا على الخشب كانت في السابق تدلّ أيضًا على الغابة. وتُستعمل العبارة أيضًا للدلالة على الطريق الذي لا يوصل إلى الهدف.

39 existieren. يستعمل هايدغر هذه الكلمة على نحوٍ يختلف عن الاستعمال التقليدي =

نوع خاص يسأل عمّا يعني هذا الـ "في كلّيّته" الذي نسمّيه **العالم**. وما يحدث هنا في هذا التساؤل والبحث، في هذا الأخذ والردّ، هو تناهي الإنسان. وما يتحقّق في حدوث هذا التناهي هو **توحُّد** أخير للإنسان يكون فيه كلُّ واحد لذاته[40] متفرّدًا أمام الكلّ. وهكذا تبيّن أن هذا التساؤل الفاهم يتأسَّس في نهاية الأمر في **تملُّك** يجب أن يعيِّننا وعلى أساسه فقط نستطيع أن نفهم ما نسأل عنه وأن نمسكه. يتجذّر كلّ تملّك في حال وجداني. وما يسمّيه نوفاليس **الحنين إلى الموطن** هو في نهاية الأمر **الحال الوجداني الأساسي للتفلسف**.

إذا عدنا إلى المنطلق الأول لاعتبارنا التمهيدي وسألنا مجدَّدا: ماذا يعني عنوان "المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا"؟ فلن نتصوّره الآن ببساطة مثلما نتصوّر عنوان "الملامح الأساسيّة لعلم الحيوان" أو "الخطوط الأساسيّة لعلم اللغة". فالميتافيزيقا ليست مادّة معرفيّة نستقصي فيها، اعتمادًا على تقنية للتفكير، ميدانا محدَّدًا من الموضوعات. وسوف نتخلّى عن ترتيب الميتافيزيقا بوصفها مادَّةً علميّة ضمن المواد الأخرى. يجب في البداية أن نترك سؤال، ما الميتافيزيقا عُمومًا، مفتوحًا. لا نرى سوى أن الميتافيزيقا حدث أساسي في الكينونة الإنسانيّة. فمفاهيمها الأساسيّة هي مفاهيم، لكن هذه - كما يقال في المنطق - هي تمثلات[41] نتمثل فيها شيئًا عامّا أو شيئًا بعامّة، أي بالنظر إلى العامّ الذي تشترك

= والمتداول. لتوضيح ذلك نعود إلى الزوج اللاتيني: essentia / existentia. في حين أن essentia تدلّ على مجموع السمات العامّة التي تميز شيئًا بوصفه ممكنًا، فإن existentia تدلّ على تحققه الفعلي أو الواقعي. أما هايدغر فيخرج عن هذا الاستعمال عندما يذهب إلى أن ماهيّة الإنسان (الكينونة الإنسانية) تكمن في وجوده. لهذا يخصص الوجود Existenz للإنسان، فالإنسان بحسب هذا التعريف هو وحده يوجد existiert، لأنه وحده يتعلّق بكونه، أي ينجز كونه من خلال اختياراته وقراراته.

40 für sich: لذاته، بمعنى أنّه معزول ومستقلّ عن كلّ ما ليس هو.

41 Vor-stellungen: تمثلات. يعمد هايدغر في كثير من الأحيان إلى وضع فاصل بين سابق هذه الكلمة وجذرها لكي يدعونا إلى قراءة هذه الكلمة انطلاقًا من أجزائها. ويريد هايدغر بذلك أن يبعد كل تأويل للتمثل انطلاقًا من السيكولوجيا أو فلسفة الوعي. فأنْ أتمثل شيئًا ليس معناه أن أكوّن صورة عنه في ذهني أو في المجال الداخلي لوعيي، بل أن أجعله يقوم أمامي، بحيث إننا في تمثلاتنا نكون عند الأشياء نفسها، لا عند صور عنها في =

فيه كثير من الأشياء. وعلى أساس تمثل هذا العامّ نستطيع أن نعيِّن معطى فرديًا، مثلًا هذا الشيء، بوصفه منصّة، ذاك بوصفه منزلًا. وهكذا فالمفهوم هو بمنزلة تمثّل معيَّن. لكن المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا ومفاهيم الفلسفة عُمومًا لا يمكن، كما هو جلي، أن تكون كذلك إذا [13] تذكّرنا أنها هي نفسها تنغرس في تملُّك[42] لا نتمثّل فيه ما نفهمه، بل نتحرّك في تصرّف آخر تمامًا ومختلف أصليًا اختلافًا أساسيًا عن كلّ نوع من التصرّف العلمي.

الميتافيزيقا تساؤل نسأل فيه باتجاه كلّيّة الكائن، وذلك بحيث نوضع نحن السائلين أنفسنا في السؤال، نوضع موضع سؤال.

بناءً على ذلك فإن المفاهيم الأساسيّة ليست عُموميّات، ليست صيغًا لخصائص عامّة تهمّ مجالا من الموضوعات (الحَيَوان، اللغة)، بل هي مفاهيم من نوع خاصّ. إنها تشمل في ذاتها كلّ مرّة الكلَّ، إنها مفاهيم شاملة[43] ولكنها أيضًا مفاهيم شاملة بمعنى ثانٍ أساسي كذلك ومترابطٍ مع المعنى الأول: إنها دائمًا تشمل كلّ مرّة في ذاتها أيضًا الإنسانَ الفاهم وكينونته - ليس لاحقًا، بل بحيث لا تكون تلك من غير هذا، والعكس. لا مفهوم للكلّ من غير أن يشمل في ذاته الوجودَ المتفلسِف. التفكير الميتافيزيقي هو تفكير شامل[44] بهذا المعنى المزدوج: يتجه نحو الكلّ ويخترق الوجود[45]

= المجال الداخلي للوعي. ولا يتحدّد الإنسان عند هايدغر بوصفه وعيًا متقوقعًا في دائرته الداخلية التي يغادرها أحيانا باتجاه العالم الخارجي، بل يتحدّد بوصفه كونا-في-العالم أي دائما مسبقًا بوصفه كونا عند الأشياء ومع الآخرين.

42 Ergriffenheit.

43 In-begriffe، تتميز المفاهيم Begriffe الفلسفيّة بأن كل واحد منها يشمل في ذاته in sich الكلّ، لذلك ينعتها هايدغر بأنها In-begriffe: مفاهيم شاملة.

44 inbegriffliches Denken، بناءً على ما قيل في بداية الفقرة ينعت هايدغر التفكير الميتافيزيقي بأنه تفكير شامل.

45 Existenz: وجود. يستعمل هايدغر هذه الكلمة لنعت الكيفيّة الخاصة لكون الإنسان. لا يعني الوجود الآن الوجود بالمعنى التقليدي existentia أي حضور كائن وقيامه الفعلي الواقعي. فالوجود هو نمط كون الكينونة التي لها علاقة خاصة بكونها لأنها تفهمه وتنجزه.

[14] الفصل الثاني

ازدواج الدلالة في ماهيّة الفلسفة (الميتافيزيقا)

هكذا يكون قد حصل تغيُّر في فهم عنوان المحاضرة ووسم مهمّتنا، لكن أيضًا في التصرّف الأساسي الذي يجب أن نلتزمه في كلّ أبحاثنا. وبعبارة أوضح: في حين أننا لم نكن من قبلُ نعلم أيَّ شيء إطلاقًا عن التصرّف الأساسي للتفلسف، بل نتخذ موقف منْ ينتظر في لامبالاة أن يتلقّى معارفَ، أصبحنا الآن فقط نخمّن أن المحاضرة تتطلب منّا التزامَ تصرّفٍ أساسي. قد يُمكن أنْ نعتقد في البداية أنّ "المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا" أو "الملامح الأساسيّة لعلم اللغة"، كلّها تفترضُ اهتمامًا، لكن مع ذلك تفترض في الحقيقة انتظارًا لامباليًا لشيء يجب على المرء أن يحوزَ علمًا به بهذه الدرجة أو تلك من العمق. نقول: ليس الأمر هكذا، فالأمر يتعلّق على نحو أساسي وضروري باستعداد. ومهما كان هذا التصرّف الأساسي مضطربًا ومتلمِّسًا وكان يجب أن يبقى في البداية كذلك، فإن حيويّته وقوّته النوعيّة، التي نحتاج إليها لكي نفهم هنا أصلا شيئًا ما، تكمن بالذات في هذا الارتباك. وإذا لم نتحلَّ بلذة مغامرة الوجود الإنساني، وبمعاناة طابع اللغز والامتلاء الكلّيّين في الكينونة والأشياء، وبعدم التقيّد بالمدارس والمذاهب، وبجانب كلّ ذلك بالإرادة العميقة للتعلّم والإنصات، فإن السنوات التي نقضيها في الجامعة ستكون داخليًّا ضائعة حتى إذا راكمنا خلالها معرفة كبيرة جدا. ليس هذا وحسب، بل إن السنوات والأوقات القادمة ستتخذ مسارًا ملتويًا ومتثاقلًا ينتهي بارتياح شامت. لا نفهم سوى أنه يُطلب منّا هنا إنصاتٌ مخالف لما هو مطلوب منّا عندما [15] نطّلع في العلوم

على نتائج للبحث أو على استدلالات ونرسّخها فينا، أو بتعبير أفضل نختزنها فقط في العلبة الكبرى للذاكرة. ومع ذلك فإن كلّ شيء من حيث الشكل الخارجي للمحاضرة هو نفسه: مدرَّج المحاضرات، المنصّة، المدرّس، المستمِع، والفرق الوحيد هو أن الأمر يتعلّق هناك بالرياضيات، وهناك بالتراجيديا اليونانيّة، وهنا بالفلسفة. لكن إذا كانت هذه مخالِفة تمامًا للعلم ومع ذلك تحتفظ بالشكل الخارجي للعلم، فهذا يعني أن الفلسفة تتخفّى بمعنًى ما، أنها لا تتبدّى مباشرةً. وأكثر من ذلك أنَّها تقدِّم نفسها بوصفها شيئًا يختلف تمامًا عمّا هي. وهذا ليس مجرّد نزوة ولا قصورا، بل إنه ينتمي إلى الماهيّة الموجَبة للميتافيزيقا. ماذا؟ **ازدواج الدلالة**[1]. لن يكتمل اعتبارنا التمهيدي بشأن الفلسفة إلا إذا قدّمنا إشارة إلى ازدواج الدّلالة هذا الذي يسم ماهيّة الميتافيزيقا والفلسفة على نحو موجَب.

وبخصوص ازدواج الدّلالة الأساسي في الميتافيزيقا، نعالج ثلاثة أمور: 1. ازدواج دلالة التفلسف عُمومًا؛ 2. ازدواج دلالة تفلسفنا هنا والآن في تصرّف المستمعين وفي تصرّف المدرِّس؛ 3. ازدواج دلالة الحقيقة الفلسفيّة بما هي كذلك.

ولا نعالج ازدواج دلالة الفلسفة هذا لكي نبسط سيكولوجيا للتفلسف، وإنّما لكي نوضح الموقف الأساسي[2] المطلوب منا، حتى نقودَ أنفسنا في الأبحاث القادمة على نحوٍ يقظ وحتى نزيح الانتظارات المغلوطة، سواء أكانت عالية أم متواضعة.

---

1 Zweideutigkeit، من zweideutig: مبهم، غامض، ملتبس، يحتمل معنيين أو دلالتين. فضلنا ترجمتها حرفيا مراعاة لاستعمالاتها المقبلة في النص.

2 Grundhaltung.

§ 4 ازدواج دلالة التفلسف عُمومًا:
عدم تأكُّد أن الفلسفة علم وإعلان لرؤيةٍ للعالم أو لا

نعرف سلفًا هذا الازدواج على نحوٍ تقريبي. فالفلسفة تقدِّم نفسها وتظهر كما لو كانت علمًا، ومع ذلك فهي ليست علمًا. [16] وتقدِّم نفسها كما لو كانت إعلانًا لرؤيةٍ للعالم، وهي ليست أيضًا كذلك. هذان النوعان من المظهر[3]، من الظهور-كما-لو يتحالفان، وبذلك فقط يصبح ازدواج الدلالة ملحًّا. فعندما تتخذ الفلسفة مظهر العلم، تحيلنا أيضًا على رؤية العالم، حيث تظهر الفلسفة كما لو كانت تأسيسًا وعرْضًا علميًّا لرؤيةٍ للعالم، وهي مع ذلك شيء آخر.

هذا المظهر المزدوج للعلم ولرؤية العالم يوَلِّد في الفلسفة ارتباكا دائمًا. فمن جِهة. يظهر كما لو أنّ المرء لا يُمكن أنْ يلقِّن فيها ما يكفي من المعارف العلميّة ومن التجربة، ومع ذلك فإن هذه المعارف العلميّة التي "لا تكفي أبدًا" تفوق دائمًا في اللحظة الحاسمة ما هو لازم. ومن جِهة. أخرى تتطلّب الفلسفة - هكذا يظهر في البداية - تطبيقَ معارفها بمعنى ما عمليًّا ونقلَها إلى الحياة الواقعيّة. لكن يتبيّن أيضًا على الدوام أن هذا الحرص الأخلاقي يبقى خارجيًّا بالنسبة إلى التفلسف. ويظهر كما لو أنه يُمكن صَهْر التفكير المبدِع والحرص الأخلاقي المنبثق من رؤية العالم صهرًا تنشأ عنه الفلسفة. ولأن المرء لا يعرف غالبًا الفلسفة إلا بهذا الوجه المزدوج الملتبس بصفتها علمًا وبصفتها إعلانًا لرؤيةٍ للعالم، فإنه يحاول محاكاة هذا الوجه المزدوج حتى يتوافق معها توافقًا تامًّا. وهذا يولِّد تلك التشكيلة الهجينة[4] بلا لُبّ ولا عظام ولا دماء التي تقتات منها كينونة أدبية[5] لتسدّ رمقها. وعلى هذه الطريقة تنشأ دراسةٌ علميّة تُلحَق بها وتَنتثِر في تضاعيفها إرشاداتٌ ذات نبرة أخلاقيّة، أو تنشأ موعظةٌ جيّدة بدرجة

3 Schein.

4 Zwittergebilde.

5 literarisches Dasein، ترجمنا هذه الكلمة في النص ترجمة حرفيّة. واستعمال هذه الكلمة ينمّ على نظرة نقدية إلى بعض المثقفين آنذاك، والمقصود أن هؤلاء مثقفون =

ما تَستعمِل تعابير وصورًا فكرية علميّة: هذان معًا يظهران بمظهر الفلسفة معَ أنهما ليسا كذلك. أو يُمكن أيضًا، على عكس ذلك، أن يقدِّم شيء ما ذاته كما لو أنه دراسة علميّة صارمة، جافة وصعبة، من غير أيّ نبرة أخلاقيّة أو إشارة إلى رؤية للعالم، كما لو أنه مجرد علم، ومع ذلك [17] يكون مشحونًا حتى النخاع بالفلسفة. أو قد يدور حوارٌ بين شخصين رأسًا لرأس بلا مصطلحات علميّة ولا أسلوب علمي، حديثٌ معتاد، هو مع ذلك فهم فلسفي صارم حتى الأعماق.

هكذا تطوف الفلسفة في الأسواق في تشكيلات ظاهريّة أو أزياء متعدِّدة أيضًا. فتارة يظهر شيء ما مثل فلسفة، وهو ليس كذلك إطلاقًا؛ وتارة لا يظهر إطلاقًا مثل فلسفة، ومع ذلك يكون بالذات فلسفة، لكن لا يُمكن أنْ يتعرَّفَها إلا منْ أصبحت له قرابة صميميّة بها، أي منْ يَجِدُّ لأجلها. وهذا يصحّ بمعنى خاص تمامًا بشأن محاولتنا نحن في هذه المحاضرة.

§ 5 ازدواج دلالة تفلسفنا هنا والآن في تصرّف المستمعين والمدرّس

إلا أن الدّلالة المزدوجة للفلسفة تشتدّ دائمًا - ولا تتضاءل - عندما ينصبّ عليها الاهتمام على نحوٍ صريح، كما في وضْعنا هنا والآن. الفلسفة بوصفها مادَّةً تعليميّة، مادَّةً للامتحان، مادَّةً دراسية تحضَّر فيها شهادة الدكتوراه مثلما تحضَّر في مواد دراسيّة أخرى. تظهر الفلسفة بالنسبة إلى الطلبة والمدرسين بمظهر مادّة عامّة تُلقى فيها محاضرات، وطبقًا لذلك يتحدّد تصرّفنا تجاهَها: نتابع هذه المحاضرة أو نتخلّى عنها. وعلى ذلك لن يترتب أي شيء، بل يغيب شيءٌ ما فقط. إذْ لماذا نتمتع إذن بالحرية الأكاديميّة[6]؟ بل إننا فوق ذلك نربح، لأننا سنوفر الماركات العشرة التي تمثل قيمة رسوم التسجيل في المادّة. صحيح أنها لا تكفي

= سطحيّون أو كتاب سطحيّون، لا يهمهم إلا النشر، أما التأمل في عمق الأشياء نفسها فهم بعيدون عنه.

6 يشير هايدغر هنا إلى مبدإ الحريّة الأكاديميّة الذي يعني هنا أنه لا يُفرَض على الطالب =

لاقتناء لوازم كاملة للتزحلق على الجليد، لكنها تكفي لشراء عصيّ عاديّة للتزحلق، وربما كانت هذه بالفعل أهمّ كثيرًا من المحاضرة الفلسفيّة. فقد تكون هذه بالفعل مجرد مظهر - من عساه يدري.

[18] لكن ربما نكون نحن أيضًا قد تخلّينا عن فرصة مهمّة. والذي يدعو إلى الانقباضِ هو أننا لا نلحظ البتّة، بل ربما لن نلحظ أبدا، أن لا شيء يحدث لنا عندما نتخلّى عن المحاضرة، وأنّنا هنا في ردهات الجامعة يُمكن مع ذلك أن نلقي خطبًا مهمّة تمامًا مثل الآخرين الذين ينصتون هنا للفلسفة وفوق ذلك يستشهدون بهايدغر. فهل ينزاح إذن ازدواج الدلالة إذا لم نتخلّ عن المحاضرة بل تابعناها؟ هل نعاين أن شيئًا ما قد تغيّر؟ ألا يجلس الجميع هنا بالانتباه نفسه أو الملل نفسه؟ هل نحن أفضل من جارنا لأننا أسرع فهمًا، أو لسنا سوى أكثر كياسةً وأطْلَق لسانًا، وربما أكثر تمرُّسًا من آخرين بالمصطلحات الفلسفيّة بفضل بعض الدروس الفلسفيّة؟ ومع كلّ ذلك ربما ينقصنا الأساسي الذي يتوفر عليه بالذات طالب آخر، أو حتى طالبة أخرى.

يحاصرنا ويترصّدنا - أنتم بوصفكم مستمعينَ - على الدوام شيء مزدوج الدلالة: الفلسفة. وحتى المدرس - ليس هناك ما لا يستطيع البرهنة عليه، وليست هناك غابة من المفاهيم والمصطلحات لا يستطيع أن يَجولَ فيها وأن يستعمل جهازًا علميًّا يجعل المستمع المسكين فزِعًا. وقد يتصرّف كما لو أن الفلسفة بوصفها علمًا مطلقًا وُلدت معه أوّلَ مرّة. فلا وجود لشيء لا يستطيع أن يُخبر عنه بوساطة أكثر الشعارات عصريّة بخصوص وضع العالَم، وروح أوروبا ومستقبلها، وبخصوص عصر العالم القادم والعصر الوسيط الجديد! وكيف لا يستطيع أن يتكلّم بجديّة لا يُمكن مجاوزتها على وضع الجامعة وشغلها[7]، وأن يسأل ما الإنسان، هل هو مَعْبر أو بَرَم بالآلهة. هل يُحتمَل أن يكون مهرِّجًا -

---

= متابعة دروس محدّدة، بل يمكنه أن يختار الدروس التي يرغب في متابعتها بشرط احترام بعض الضوابط.

7 Betrieb.

من يدري؟ وإذا لم يكن كذلك، أفلا تكون بدايتنا متناقضة، ما دام التفلسف حديثًا أخيرًا وأمرًا أقصى يتفرّد فيه الإنسان على كينونته، في حين أن المدرّس يوجّه حديثه للجمهور؟ [19] إذا كان متفلسِفًا، فلماذا يترك عزلته ويجول كأستاذ عُمومي في السوق؟ لكن قبل كلّ شيء، إنه لمن الخطر بمكان أن يكون هذا الموقف المزدوج نقطة بدايتنا!

هل نوجِّه فقط كلامنا للكثيرين أو بالأحرى - إذا فحصنا الأمور بشكل أدقّ - نقنعهم، نقنعهم على أساس سلطة لا نمتلكها إطلاقًا، لكنها لأسباب مختلفة تفرض ذاتها في الغالب على نحو ما في صور مختلفة، حتى إذا كنا لا نريدها البتّة؟ فما أساس هذه السلطة التي نُقنِع معتمدين ضمنيًّا عليها؟ ليس أساسها تكليفًا من قوة عليا، ولا أننا أيضًا أكثر حكمةً وفطنةً من آخرين، بل أساسها الوحيد أننا لا نُفهم. ولا تعمل هذه السلطة المشكوك فيها لفائدتنا إلا ما دُمنا لم نُفهم. أمّا عندما نُفهم فسيتبيّن هل نتفلسف أو لا. وإذا كنّا لا نتفلسف، فإن هذه السلطة ستنهار من تلقاء ذاتها. أمّا إذا كنا نتفلسف، فهذا يعني أنها لم تكن حاضرة قَطُّ. وآنئذٍ فقط سيتضح أنَّ التفلسف يخصّ كلّ إنسان من الأساس، وأنَّ أناسًا معيَّنين يُمكن ويجب أن يكون لهم فقط هذا القدَر الغريب لأن يُؤدّوا بالنسبة إلى آخرين دور باعث يجعل التفلسفَ يستيقظ فيهم. وعليه فإن المدرِّس ليس مستثنًى من ازدواج الدلالة، بل إنه يأتي معه بمظهر، وذلك سلفًا انطلاقًا من أنه يتصرّف بوصفه مدرِّسًا. وهكذا فإن كلّ محاضرة فلسفيّة - سواء أكانت تفلسفًا أم لا - هي بداية مزدوجة الدلالة على نحو لا تعرفه العلوم.

ويمكن أن يعترض المرء على كلّ ما قلناه عن ازدواج دلالة التفلسف عُمومًا وتفلسفنا على الخصوص قائلا: واقعيًا، قد يؤدّي مظهرٌ ما أو زيفٌ أو تأثيرٌ سلطوي غير مشروع دورًا، لكن كلّ شيء يتقرّر في المقام الأخير والأول على الأرضيّة المحض للبرهان المستنِد إلى الشيء. [20] فليس للفرد وزن إلا بقدر ما يقدّم من الأدلّة وبقدر ما يُلزم الآخرين أن يتفقوا معه على ما برهن

عليه. وهل هناك في الفلسفة ما لم يُبرهَن عليه وما لم يُقدَّم بوصفه مبرهَنًا عليه؟ - ومع ذلك! ما شأن البرهنة؟ ما الذي يُمكن في الحقيقة البرهنة عليه؟ ربما لا يُمكن البرهنة دائمًا إلا على ما هو عديم الأهميّة من الناحية الجوهريّة. وربما كان ما يُمكن البرهنة عليه ومن ثَمَّ ما يجب البرهنة عليه قليلَ القيمة في الأساس. لكن إذا كان التفلسف يمسّ ما هو أساسي، فهل يمكن، ثُمّ ومِن ثَمَّ هل يجب، أن يكون هذا غير قابل للبرهنة؟ وهل يجوز للفلسفة أن تتحرك في ادّعاءات تعسفيّة؟ أو - هل يحقّ عُمومًا ألا نقيِّد الفلسفة بهذه الـ"إمّا-وإمّا"، إمّا "قابل للبرهنة" وإمّا "غير قابل للبرهنة"؟ وما شأن حقيقة الفلسفة عُمومًا؟ هل تماثل حقيقةُ الفلسفة من حيث طابعها بداهةَ قضيّة علميّة، أو هي شيء مختلف من الأساس؟ بذلك نلمس السؤال عن الازدواج الضّميمي في دلالة الفلسفة.

§ 6 حقيقة الفلسفة وازدواج دلالتها

وصلنا في اعتبارنا التمهيدي إلى تحديد الميتافيزيقا مؤقّتًا بوصفها تفكيرًا شاملا، بوصفها تساؤلًا يسأل في كلّ سؤال، وليس فقط بالنظر إلى نتائجه، باتجاه الكلّ. وكلّ سؤال يتجه نحو الكلّ يشمل في ذاته السائلَ أيضًا، أيْ يضع هذا الأخير انطلاقًا من الكلّ موضعَ سؤال. وقد عملْنا على تحديد هذا الكلّ من زاوية تظهر كما لو أنها سيكولوجيّة، من زاوية ما سمّيناه ازدواج دلالة التفلسف. وراعَيْنا هذا الازدواج في دلالة الفلسفة إلى الآن تبعًا لاتجاهين: أحدهما ازدواج دلالة التفلسف بعامّة والآخر ازدواج دلالة تفلسفنا نحن هنا والآن. ويعني ازدواج دلالة الفلسفة بعامّة [21] أنها تقدم ذاتها بوصفها علمًا وبوصفها رؤية للعالم وأنها ليست أيًا منهما. وهذا الازدواج يجعلنا غير واثقين بأنَّ الفلسفة علم ورؤية للعالم أو لا.

لكن ازدواج الدّلالة العامّ هذا يشتدّ بالذات عندما يجرؤ المرء على أن يعرض صراحة شيئًا ما بوصفه فلسفةً. بذلك لا ينزاح المظهر، بل يزداد حدّة. إنه

مظهر[8] بالمعنى المزدوج يمَسُّكم أنتم، المستمعين، كما يمسّني أنا، وهو مظهر لا يُمكن إزاحته أبدًا لأسباب سنتبيّنها فيما بعد. وهذا المظهر هو بالنسبة إلى المدرس أشدّ عنادًا وخطرًا، لأن سلطة ما تدعمه دائمًا من غير أن يريدها ينتج عنها إقناعٌ للآخرين خاصٌ ومستعصٍ على الفهم، إقناعٌ لا يظهر خطره على نحوٍ شفّاف إلا نادرا. لكن هذا الإقناع الذي يكمن في كلّ عرض فلسفي لا يختفي حتى عندما يطالِب المرء بضرورة إرجاع كلّ شيء إلى البراهين وحدها وبألّا يحصل الحسم إلا في مستوى ما بُرهن عليه. وهذا الافتراض الذي مفاده أنّه يُمكن مبدئيًا أن نزيح في النهاية ازدواج الدلالة من طريق الانحصار في ما يقبل البرهنة، يعود إلى افتراض أعمق هو أن ما يُمكن البرهنة عليه عُمومًا هو الجوهري في الفلسفة أيضًا. لكن ربما كان هذا خطأً، وربما كان ما هو غير مهمّ من الناحية الجوهريّة هو وحده يقبل البرهنة، وربما كان كلّ ما ينبغي أوّلا البرهنة عليه لا يحمل في ذاته أيّ وزن داخلي.

بذلك فإن هذه المحاولة الأخيرة لإزاحة ازدواج الدّلالة من طريق الانحصار في ما يقبل البرهنة قادتنا إلى السؤال عن طابع الحقيقة والمعرفة الفلسفيّة عُمومًا، وهل يُمكن هنا أصلا أن نتحدث عن قابلية البرهنة.

في البداية نترك جانبًا الواقعة الخاصّة التي تتمثل في أن السؤال عن الحقيقة الفلسفيّة لم يُطرح إلا نادرا، وإذا ما طُرح فعلى نحوٍ مؤقّت تمامًا لا غير. وإذا كان الأمر هكذا، فذلك لا يعود [22] إلى المصادفة، بل يكمن أساسه بالذات في ازدواج دلالة الفلسفة. بأيّ معنى؟ يغري ازدواجُ دلالة الفلسفة الإنسانَ بأن يجعل الفهم البشري السليم حليفًا وقائدًا للفلسفة يرسم على نحوٍ مزدوج الدلالة أيضًا ما ينبغي عدّها وعَدّ حقيقتها.

قلنا إن التفلسف حديث وحوار يتعلّقان بما هو أخير وأقصى. والوعي اليومي أيضًا يعرف أن الفلسفة هي كذلك، حتى عندما يسيء فهم هذه المعرفة

---

8 Schein.

بمعنى رؤية العالم أو العلم المطلق. في البداية تقدّم الفلسفة ذاتها على أنها شيء يمسّ[9] أولًا كلَّ شخص ويستوعبه[10] كلُّ شخص وثانيًا على أنها شيء أخير وأعلى.

أ) تقديم الفلسفة لذاتها بوصفها تمسّ كلَّ شخص ويستوعبها كلُّ شخص

الفلسفة شيء يمسّ كلّ شخص، إنها ليست امتيازًا[11] لإنسانٍ. وربما لا يُمكن الشك في ذلك. لكن الوعي العامّ يستنتج منه ضمنيًا أن ما يمسّ كلّ شخص يجب أن يستوعبه كلّ شخص، يجب أن يكون في متناول كلّ شخص تلقائيًا. "تلقائيًا" تعني هنا: يجب أن يُقنع مباشرةً. مباشرةً - هذا يعني: مثلما يسير ويقف بالذات كلّ شخص، من غير أن يبذل الفهم الواضح والسليم مجهودًا إضافيًا. لكن ما يستوعبه تلقائيًا كلّ شخص هو - مثلما يعرف كلّ شخص - قضايا يُمكن أن تُحسَب مثل أنّ حاصل ضرب 2 في 2 يساوي 4، هو ما لا يتعدّى نطاق قدرة الحساب لدى كلّ شخص، نطاق ما يُمكن أن يحسبه كلّ شخص تلقائيًا. والحساب هو ما يستوعبه كلّ شخص، مثل أن حاصل ضرب 2 في 2 يساوي 4. فلفهم مثل ذلك يحتاج ما هو جوهري في الإنسان إلى بذل أقلّ جهد أو لا يحتاج إطلاقًا إلى بذل أيّ جهد. نفهم مثل هذه الحقائق، التي هي لكلّ شخص، من غير أن تتدخّل البتّة ماهيّتُنا الإنسانية انطلاقًا من أساسها. أفهم ذلك، يفهمه الإنسان [23] سواء أكان رجل علم أم فلاحًا، سواء أكان فاضلا أم نذلا، سواء أكان الإنسان قريبًا من نفسه ونشيطًا أم كان ضائعًا في أيّ شيء وغارقًا فيه. الفلسفة تمسّ كلّ شخص، إنها إذن لكلّ شخص كما يعتقد تلقائيًا كلُّ شخص. وإذا كانت الحقيقة الفلسفيّة تمسّ كلّ شخص فيجب، بحسب المقياس

---

9 angehen: يهمّ، يمسّ.

10 eingehen: تقبّل، دخل إلى وعيه، استوعب، فهم.

11 Vorrecht: امتياز بمعنى حق خاص موقوف على فئة ما.

اليومي، أن يستوعبها كلّ شخص. ويقتضي ذلك مباشرةً أن ما يستوعبه كلّ شخص ينطوي في ذاته على الشكل والكيفيّة التي يستوعبه بها كلّ شخص. وما يستوعبه كلّ شخص يرسم عُمومًا ما يُمكن أن يكون حقيقيًّا، وكيف يجب أن تكون الحقيقة عُمومًا ومن ثَمَّ الحقيقة الفلسفيّة.

ب) تقديم الفلسفة لذاتها على أنها أمر أخير وأعلى

α) الحقيقة الفلسفية في مظهر الحقيقة اليقينية مطلقًا

الفلسفة أمر أخير، أقصى. وهذا بالذات يجب ويمكن أن يكون ملكًا راسخًا في حوزة كلّ شخص. وبوصفه الأعلى يجب أيضًا أن يكون الأكثر وثوقًا، يجب أن يقنع كلّ شخص، يجب أن يكون الأكثر يقينًا. فما يستوعبه كلّ شخص هكذا من غير جهد إنساني يجب أن يكون موسومًا باليقين الأعلى. لكن ما هو هكذا في متناول كلّ شخص تلقائيًّا مثل أنّ حاصل ضرب 2 في 2 يساوي 4، نعرفه في صيغته القصوى بوصفه معرفة رياضيّة. هذه بالفعل، كما يعلم أيضًا كلّ شخص، هي المعرفة العليا والأكثر صرامةً ويقينًا. وهكذا نصل إلى فكرة الحقيقة الفلسفيّة ومقياسها انطلاقًا ممّا هو التفلسف وماذا ينبغي أن يكون. نعلم تمام العلم أن أفلاطون، الذي لا يُمكن أن ننفي عنه إلا بصعوبة هالة[12] الفيلسوف، كتب على مدخل أكاديميته *oudeis ageométretos eisito*: لا ينبغي أن يدخل علينا من لم يكن متضلّعًا من الهندسة، من المعرفة الرياضيّة. وماذا كان يريد ديكارت، الذي عيَّن الموقف الأساسي للفلسفة الحديثة، [24] أكثر من أن يوفّر للحقيقة الفلسفيّة طابع الحقيقة الرياضيّة وأن ينقذ الإنسانيّة من الشك والغموض؟ وقد وصلت إلينا عن لايبنز (Leibniz) هذه الكلمة: "Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la métaphysique": لا يُمكن النفاذ إلى أساس الميتافيزيقا من غير الرياضيّات. وهذه أعمق شهادة وأشملها على ما يعدّهُ كلّ شخص مباشرة حقيقةً مطلقة في الفلسفة.

---

12 Charisma.

لكن إذا كان واضحًا هكذا وضوح الشمس أن الحقيقة الفلسفيّة هي حقيقة يقينيّة مطلقًا، فلماذا لا يتكلّل مسعى الفلسفة هذا بالنجاح؟ ألا نرى، بدلًا من ذلك، في تاريخ الفلسفة بأسره سوى كارثة بعد الأخرى فيما يتعلّق بهذا السعي إلى الحقيقة واليقين المطلقين؟ ينبغي لمفكرينَ مثل أرسطو (Aristoteles) وديكارت ولايبنز وهيغل (Hegel) أن يتحمّلوا تفنيد طالب في مرحلة الدكتوراه. وهذه الكوارث فادحة لدرجة أن أولئك الذين تمسّهم ليس من شأنهم حتى أن ينتبهوا إليها.

ألا يجب أن نستخلص من تجربتنا إلى الآن بصدد مصير الفلسفة بوصفها علمًا مطلقًا ضرورةَ التخلّي نهائيًا عن هذا الهدف؟ يُمكن أن نعترض على هذا الاستنتاج قائلين: أوّلًا: حتى إن كانت خمسة وعشرون قرنًا من تاريخ الفلسفة الغربيّة زمنا لا يستهان به، فإنها مع ذلك لا تكفي لأن نستخلص هذه النتيجة بالنسبة إلى المستقبل كلّه؛ وثانيًا: من حيث المبدأ، لا يُمكن أن نستدلّ بهذا الشكل انطلاقًا مما هو قائم إلى الآن على المستقبل وأن نحسم فيه، بل ينبغي مبدئيًا أن يبقى الباب مفتوحًا أمام إمكان أن تنجح الفلسفة يومًا ما في مسعاها هذا.

ويمكن أن نردَّ على هذين الاعتراضين قائلين: إننا لا ننفي عن الفلسفة طابع العلم المطلق بحجة أنها لم تبلغه بعدُ إلى الآن، بل لأن هذه الفكرة عن الماهيّة الفلسفيّة [25] نُسبت إلى الفلسفة على أساس ازدواج دلالتها، ولأن هذه الفكرة تقوّض ماهيّة الفلسفة من أعماقها. ولهذا أشرنا إجمالًا إلى أصل هذه الفكرة. ماذا يعني أن نواجه الفلسفة بالمعرفة الرياضيّة بوصفها مقياسًا للمعرفة ومَثَلًا للحقيقة؟ لا يعني ذلك سوى أن نجعل المعرفةَ غير الملزِمة إطلاقًا وأكثرَ المعارف فراغًا في مضمونها مقياسًا لأكثر المعارف إلزامًا وامتلاءً في ذاتها، أي التي تهتم بالكلّ. وهكذا لا نحتاج في النهاية البتّة إلى أن نترك الباب مفتوحًا أمام إمكان أن تتحقّق ذات يوم الرغبةُ المزعومة للفلسفة في أن تصبح علما مطلقًا، لأن هذا الإمكان ليس على الإطلاق إمكانًا للفلسفة.

وإذا رفضنا مبدئيًا هذه العلاقة بين المعرفة الفلسفيّة والمعرفة الرياضيّة منذ

البدء، فإن الباعث على هذا الرفض هو أن المعرفة الرياضيّة هي أكثر المعارف فراغًا، وبصفتها كذلك فهي في الوقت نفسه أقلّها إلزامًا بالنسبة إلى الإنسان، وذلك على الرَّغم من أنها تنطوي في محتواها على غنى كبير من حيث الموضوع. ولهذا نلاحظ واقعةً غريبة هي أن الرياضيّين يُمكن أن يقوموا باكتشافات عظيمة منذ سن السابعة عشرة. فالمعرفة الرياضيّة لا تحتاج إلى أن يسنِدها بالضرورة الجوهرُ الداخلي للإنسان. وهذا غير ممكن مبدئيًا في الفلسفة. وعليه لا يُمكن أن تصبح هذه المعرفةُ التي هي أكثر المعارف فراغًا وفي الوقت نفسه أقلّها إلزامًا بالنسبة إلى الجوهر الإنساني، أقصد المعرفة الرياضيّة، مقياسًا لأكثر المعارف امتلاءً وإلزامًا، للمعرفة الفلسفيّة. وهذا هو السبب الحقيقي - نذكره في البداية على نحوٍ تقريبي فقط - الذي لا يسمح بأن تقدِّم المعرفة الرياضيّة مَثَلًا للمعرفة الفلسفيّة.

[26] β) فراغُ حجة التناقض الصّوري وعدمُ إلزاميتها. تجذّر حقيقة الفلسفة في قدَر الإنسان

إذا واجهنا الاعتراضات هكذا وتمسّكنا بالقضيّة التي تقول، بإيجاز، إن المعرفة الفلسفيّة ليست معرفة رياضيّة بالمعنى الواسع، وليس لها طابع اليقين المطلق، أفلا نكون هنا عرضة لاعتراض آخر أكثر حدّة بكثير يعصف بكلّ أبحاثنا إلى الآن؟ الا يُمكن أن يواجهنا أيّ شخص من غير صعوبة قائلا: لحظة - تقولون هنا باستمرار بنبرة صارمة إن الفلسفة ليست علمًا، وليست معرفةً مطلقةَ اليقين. لكن زعْمكم هذا بالذات الذي مفاده أنّ الفلسفة ليست معرفة يقينيّة بإطلاق، ينبغي أن يكون يقينيًا مطلقًا، وأنتم تعلنون هذه القضيّة اليقينيّة مطلقًا في محاضرة فلسفيّة. نحن هنا بالفعل أمام كلّ سفسطة هذا التصرّف اللاعلمي. وأن يُدَّعى في يقين مطلق أنّه لا وجود ليقين مطلق - هذا بالفعل هو المنهج الأكثر احتيالًا الذي يُمكن تخيُّله، لكنه مع ذلك منهج قصير الأثر. فكيف يُمكن أن يواجِه الاعتراضَ الذي أوردناه الآن؟

لأن هذه الحجة التي وُوجهنا بها الآن ليست وليدة اليوم، بل تظهر المرّة تلو المرّة، يجب أن نجعلها حاضرةً أمامنا تمامًا وأن ندركها في شفافيّتها

الصوريّة. أليست هذه الحجة قاطعة؟ والحجة تقول: أن يُدَّعى بيقين مطلق أنَّه ليس هناك يقين مطلق هو ادعاء ينطوي على خُلف ولذلك يدحض ذاته. إذْ سيكون هناك في الأقل هذا اليقين بعدم وجود يقين. لكن هذا يعني أنَّ هناك يقينًا واحدًا. لا شكَّ في أنَّها حجة قاطعة مثلما هي مستهلَكة؛ وهي مستهلَكة لدرجة أنها بقيت دائمًا عديمة الأثر. فليس مصادفة أن هذه الحجة الأكيدة ظاهريًا [27] لا تفيد مع ذلك شيئًا. إلا أننا لا نريد مرّة أخرى أن نستند إلى عدم فعاليّة هذه الحجة في التاريخ إلى الآن، بل ندعو إلى تأمل شيئين:

أوّلاً: لأنه يُمكن في كلّ حين أن نسوق هذه الحجة بهذه السهولة، لهذا بالذات ليس لها ما تقوله بخصوص ما هو جوهري. إنها فارغة تمامًا وغير ملزِمة. إنها حجة لا تتعلّق البتّة من حيث مضمونها الداخلي بالفلسفة، بل تنتمي إلى حِجاج صوري يصدّ كلّ متكلّم بدعوى التناقض الداخلي. فلو كانت هذه الحجة تتوفر على القوة والمدى اللذيْن يُنسَبان إليها في مثل هذه المناسبات، لوجب قبل ذلك - في الأقل بحسب أولئك الذين يريدون رهن كلّ شيء بمثل هذا اليقين والبراهين اليقينيّة - البرهنةُ على أن هذه الحيلة الفارغة القائمة على التناقض الداخلي الصّوري صالحة لأن تسنِد الفلسفة وتعيِّنها في ماهيّتها، أيْ في طابعها الأقصى والكلّي. وهذا البرهان لم يُقدَّم إلى الآن، بل إن أولئك الذين يستعملون هذه الحجة لا يعرفون ضرورته، فضلًا عن أن يدركوا هذه الضرورة.

ثانيًا: هذه الحجة التي تأمل دحض قضيّتنا التي تفيد أنَّ الفلسفة ليست علمًا وليس لها يقين مطلق لا تصيب الهدف. فنحن لم ندّعِ ولن ندعي أبدًا أنَّ من اليقيني مطلقًا أنّ الفلسفة ليست علمًا. لماذا نترك ذلك في اللايقين؟ هل مثلًا لأننا نترك الباب مفتوحًا أمام إمكان أن تكون علمًا؟ أبدًا، بل لأننا، على الرَّغم من كلّ هذه المناقشات، لسنا متيقنين مطلقًا ولا يُمكن أن نكون متيقنين من أننا أصلا نتفلسف. وإذا لم نكن متيقنين بهذا المعنى من عملنا، فكيف يُمكن أن نحمّله عبء اليقين المطلق؟

إننا غير متيقنين من أننا نتفلسف. لكن ألا يُمكن أن يكون لها، للفلسفة،

في ذاتها هنا بالضبط يقين مطلق؟ لا، فعدم تيقُّننا من التفلسف [28] ليس خاصيّة عرضيّة للفلسفة بالنسبة إلينا، بل تنتمي إليها هي نفسها ما دامت عملًا إنسانيًّا. فليس للفلسفة معنى إلا بصفتها عملًا إنسانيًّا. وحقيقتها هي أساسًا حقيقة الكينونة الإنسانيّة. فحقيقة التفلسف تتجذّر في قدَر الكينونة، والحال أن هذه الكينونة تحدث في حرية. الإمكان والتحوّل والوضع أمور غامضة. فالكينونة تواجه إمكانيّات لا تتوقعها، وهي خاضعة لتحوّل لا تعرفه، كما أنها تتحرك على الدّوام في وضع لا تتحكم فيه. وكلّ ما ينتمي إلى وجود الكينونة ينتمي جوهريًّا أيضًا إلى حقيقة الفلسفة. وإذا كنا نقول ذلك هكذا، فهذا لا يعني أننا نعرفه بيقين مطلق، كما لا يعني أننا نعرفه في معرفة احتماليّة، فهذه ليست سوى المفهوم المضادّ لليقين المطلق المزعوم. نعرف كلّ ذلك في معرفة من نوع خاصّ تتميز بالتأرجح بين اليقين واللايقين، في معرفة لا نلج إليها إلّا بفضل التفلسف. وإذا اكتفينا بترديد ذلك على هذا النحو، فلن ينشأ مرة أخرى سوى مظهر القضايا القطعيّة، من غير أن يكون المرء مشاركًا فيها. إذ يختفي المظهر عندما نغيّر المضمون.

لكن إذا كنّا لا نعرف نحن أنفسُنا أنتفلسفُ نحن هنا أم لا، أفلا يصير كلّ شيء مهزوزًا؟ بالفعل. ينبغي أن يصير كلّ شيء مهزوزًا. ولا يُمكن البتّة أن نطالب انطلاقًا من أنفسنا بشيء آخر. فهذا ربّما لا يحدث إلا إذا تأكد لدينا أنّنا، أنّ كلّ واحد منّا، إله أو أنّه الله نفسه. وبذلك ستكون الفلسفة أيضًا قد أصبحت ببساطة نافلةً، وكذلك من باب أوْلى معالجتنا لها. فالله لا يتفلسف ما دامت الفلسفة كما يقول ذلك اسمها هذه المحبة لـ... كحنين إلى... يجب أن تظلّ عالقة بالعدم، أن تظلّ في التناهي. الفلسفة هي نقيض كلّ طمأنينة وأمان. إنها الدّوامة التي يدور داخلها الإنسان [29] لكي يفهم وحده الكينونة من غير أن يعود إلى ما هو عجائبي. ولأنّ حقيقة هذا الفهم هي بالذات أمر أخير وأقصى، فإن جارها الدائم والخطير هو اللايقين الأعلى. ليس هناك عارفٌ يوجد بالضرورة في كلّ لحظة على نحوٍ شديد على حافة الخطإ أكثر من المتفلسِف. ومنْ لم يفهم ذلك بعدُ لم يخمّن بعدُ البتّة ماذا يعني التفلسفُ. فالأخير والأقصى هو الأخطر والأقل يقينًا،

وهذا يزداد حدّة، عندما ينبغي تلقائيًا أن يكون الأخيرُ والأقصى هو الأكثرَ يقينًا لدى كلّ شخص، وهذا أيضًا مظهر يتلبّس بالفلسفة. لقد اعتاد المرء في سكرة[13] فكرة الفلسفة بوصفها معرفة مطلقة أن ينسى هذا الجار الخطير للتفلسف. وقد يتذكره المرء لاحقًا في الخُمار[14] من غير أن يصير هذا التذكر حاسمًا على صعيد الفعل. ولذلك أيضًا لا يستيقظ إلا نادرًا الموقفُ الأساسي الحقّ الذي في مستوى هذا الازدواج الداخلي في دلالة الحقيقة الفلسفيّة. ولا نعرف بعدُ البتّة هذا الاستعداد الأوّلي لخطر الفلسفة. ولأنه غير معروف وبالأوْلى غير واقعي، لذلك نادرًا ما يدور، أو لا يدور إطلاقًا، حوارٌ متفلسِف بين أولئك الذين ينشغلون بالفلسفة لكن لا يتفلسفون. وما دام هذا الاستعداد الأوّلي للخطر الداخليّ للفلسفة غائبًا، فلن يجري أبدًا حوار متفلسِف، وإن امتلأت المجلّات بمقالات كثيرة يناقض بعضها بعضًا. إنها كلّها تريد أن يبرهن بعضها لبعضٍ على حقائقَ، ناسيةً المهمّةَ الواقعيّة التي هي أصعب المهمّات، مهمّةَ أن تدفع كينونتنا وكينونة الآخرين إلى داخل مساءلة خصبة.

[30] γ) ازدواج دلالة الموقف النقدي لدى ديكارت وفي الفلسفة الحديثة

ليس مصادفةً أنه مع مجيء الاتجاه القوي والصريح عند ديكارت لرفع الفلسفة إلى مرتبة علمٍ مطلق بدأ ازدواج خاص في دلالة الفلسفة ينشر مفعوله بشدّة. كان ديكارت يرمي بالأساس إلى أن يجعل الفلسفة معرفةً مطلقةً. ولديْه هو بالذات نرى شيئًا غريبًا، هو أن التفلسف يبتدئ هنا بالشك، ويظهر كما لو أن كلّ شيء وُضع موضع سؤال. لكن الأمر هو كذلك في الظاهر فقط، فالكينونة، الأنا (das ego)، لم توضع أبدًا موضع سؤال. هذا المظهر وهذا

---

13 Taumel: حالة السكر أو النشوة.

14 Kater: خُمار، الحالة البدنية والنفسية التي تعقب حالة السكر وتبقى آثاره حاضرة فيها بشكل ما.

الازدواج في دلالة الموقف النقدي اخترق الفلسفة الحديثة بأسرها إلى الحاضر الأقرب. وهذا الموقف هو في أفضل الحالات موقف علمي-نقدي، لكنه ليس موقفًا نقديًا بالمعنى الفلسفي. فما يوضع موضع سؤال - أو بالأحرى: ما يُترك لحاله ولا يُراعى - ليس دائمًا سوى المعرفة أو الوعي بالأشياء وبالموضوعات أو أيضًا بالذوات، وذلك فقط لجعل اليقين المنشود سلفًا أكثر صلابةً، أمّا الكينونة نفسها فلا توضع أبدًا موضع سؤال. والموقف الأساسي الديكارتي في الفلسفة لا يُمكن إطلاقًا أن يضع كينونة الإنسان مبدئيًا موضع سؤال؛ فذلك سيجعله يقضي مسبقًا على ذاته في معناه الأخصّ. وهذا الموقف ومعه كلّ تفلسف العصر الحديث منذ ديكارت لا يغامر بأيّ شيء إطلاقا. بالعكس، الموقف الأساسي الديكارتي يعرف مسبقًا، أو يعتقد أنه يعرف، أنه يُمكن إثبات كلّ شيء وتعليله على نحو صارم ومحض مطلقًا. ولكي يثبت ذلك يجب أن يكون نقديًا بكيفيّة غير ملزِمة وغير خطيرة، نقديًا بحيث يكون واثقًا مسبقًا بأنّه لن يصاب على الأرجح بأيّ شيء. وسنفهم فيما بعد لماذا الأمر هكذا. وما دُمنا [31] نتخذ إزاء أنفسنا وإزاء الأشياء هذا الموقف فإننا نبقى خارج الفلسفة.

§ 7 كفاح التفلسف ضد الازدواج الذي لا يُقهر في دلالة ماهيّته. قيام التفلسف بوصفه حدثًا أساسيًا في الكينونة بذاته

الاطّلاع على الازدواج المتعدّد في دلالة التفلسف له تأثير مفزع، كما أنه يفضح في النهاية عقمَ مثل هذا العمل. وسنقع في سوء فهم لو أردنا أنْ نخفّفَ، ولو لأدنى درجة، هذا الانطباعَ بأنّ التفلسف ميؤوسٌ منه، أو أنْ نتخذ لاحقًا موقفًا وسطًا بأنْ نشير إلى أنَّ الأمر في النهاية ليس وخيمًا إلى هذا الحد وأنَّ الفلسفة حقّقت في تاريخ الإنسانيّة بعض الإنجازات، وما إلى ذلك. لكن هذا ليس سوى ثرثرة تتكلّم مبتعدةً عن الفلسفة. ويجب بالأحرى أن نحافظَ على هذا الفزع ونتحمّلَه، ففيه بالذات يتجلّى أمرٌ أساسي في كلّ فهم فلسفي، هو أن

المفهوم[15] الفلسفي هو هجومٌ[16] على الإنسان، بل على الإنسان في كلّيّته، هجومٌ يطرده من الحياة اليوميّة ويردّه إلى أساس الأشياء. لكن المهاجِم ليس هو الإنسان، ليس هو الذاتَ المشبوهة للحياة اليوميّة ولنعمة المعرفة، بل إن "الكينونة" في الإنسان توجّه في التفلسف الهجومَ نحو الإنسان. وهكذا فالإنسان في عمق ماهيّته مهاجَم وممسوس[17]، يهاجمه "أنْ يكون ما هو" ويشمله[18] كلّ تساؤل فاهم. لكن كونه مشمولًا هكذا ليس وجَلًا مسعِدا، بل إنه الكفاح ضدّ ازدواج الدلالة الذي لا يُقهر في كلّ تساؤل وكوْن.

وبالمثل سيكون من الخطإ أنْ نَعُدَّ التفلسف فعلًا ميئوسًا منه قد يقضي على ذاته، أنْ نَعُدَّه شيئًا [32] قاتمًا ومنغِّصًا و"متشائمًا" يصبّ اهتمامَه على كلّ ما هو مظلم وسلبي. سيكون من الخطإ أنْ نَعُدَّ التفلسف هكذا، ليس لأنّ له أيضًا بجانب هذه الظلال المزعومة جوانبَه المضيئة، بل لأنّ هذا التقدير للتفلسف لم ينبع إطلاقًا منه هو نفسه. وفي هذا الحُكْم على التفلسف - وأيضًا بالذات على محاولاتنا نحن - يتفق اليوم كتابٌ وأتباعهم ينتمون إلى أكثر رؤى العالم والاتجاهات اختلافًا.

لكن هذا الحُكْم على الفلسفة الذي ليس جديدًا البتّة يأتي من مجال نفوذ الإنسان العادي الشفاف هو أيضًا في ذاته ومن الاقتناعات الموجَّهة له بأن العادي هو الجوهري، وأن المتوسِّط ومن ثَمَّ ما له صلاحية عامّة هو الحقيقي (المتوسِّط الأبدي). فهذا الإنسان العادي يجعل ملذاته الصغيرة مقياسًا لما يجب أن يُعَدَّ ابتهاجًا، ويجعل هذا الإنسانُ العادي مخاوفه التافهة مقياسًا لما يحقّ أن يُعدَّ فزعًا وقلقًا، ويجعل هذا الإنسانُ العادي رفاهياته المشبعة مقياسًا لما يجب أن يُعَدَّ أمانًا أو غيابًا للأمان. والآن ينبغي أن يكون قد صار في الأقل محلّ شك

---

15 Begriff.

16 Angriff.

17 Angegriffener und ergriffener.

18 miteinbegriffen.

هل يحقّ أن نسوق الفلسفةَ، بوصفها حديثًا وحوارًا بشأن ما هو أخير وأقصى، أمام هذا الحَكَم، وهل ينبغي أن نترك هذا الحَكَم يملي علينا موقفنا من الفلسفة؛ أو هل نحن عازمون على شيء آخر، أيْ على أن نجعل الأمر يتعلّق بنا نحن أنفسنا، بكوننا بشرًا. فهل أكيد إذن أنّ تأويل الكينونة الإنسانيّة الذي نتحرك فيه اليوم - الذي يعدّ الفلسفةَ على سبيل المثال قيمةً ثقافيّة[19] كما تسمى بجانب أخرى، وربما علمًا، شيئًا يحتاج إلى عناية -، أنّ تأويل الكينونة هذا هو الأعلى؟ من الذي يضمن لنا أن الإنسان في تصوّره الذاتي الحالي هذا لم يرفع حالته المتوسطة نفسها إلى مرتبة الإله؟

[33] حاولنا إلى الآن، خلافًا للطرق غير المباشرة التي ابتدأنا بها، أن ندرك التفلسف نفسه، وإنْ مؤقتًا فحسب. جرى ذلك على طريق مزدوج. أولا: أوضحنا التساؤل الفلسفي على طريق تأويل كلمة نوفاليس: التفلسف حنين إلى الموطن، نزوع إلى أن نكون أينما كنّا في بيتنا. ثانيا: حدّدْنا الازدواج الخاص في دلالة التفلسف. ومن كلّ ذلك استخلصنا أن الفلسفة شيء قائم بذاته[20]. فلا يُمكن أن نعدّها علمًا بين علوم أخرى، ولا شيئًا نعثر عليه فقط عندما نسائل العلوم مثلًا عن أسسها. والفلسفة لا توجد لأن هناك علومًا، بل بالعكس، لا يمكن أن تكون هناك علوم إلا بشرط وجود الفلسفة وإلا عند وجودها. وتأسيس العلوم، أي مهمّة منحها أساسًا، ليست هي المهمّة الوحيدة للفلسفة ولا أخصّ مهمّاتها. فهذه تخترق بالأحرى كلّيّة الحياة الإنسانيّة (كلّيّة الكينونة) حتى عندما لا توجد علوم، وذلك ليس بأن تحدّق في الحياة (الكينونة) فقط لاحقًا بوصفها شيئًا قائمًا وترتبها وتعيّنها تبعًا لمفاهيم عامّة، وإنّما التفلسف نفسه هو بالأحرى كيفيّة أساسيّة "للكينونة". الفلسفة هي ما يجعل "الكينونةَ" تصير، غالبًا في الخفاء، ما يُمكن أن تكون. لكن كينونةً ما لا تعرف أبدًا ماذا يمكن أن تكون "كينونة" [21]

---

19 Kulturgut: قيمة ثقافية، منتوج ثقافي.

20 eigenständig: قائم بذاته، مستقل.

21 Da-sein، يكتب هايدغر أحيانا هذه الكلمة فاصلا بين مكوّنيها لكي يبرز Da ويشير إلى =

الإنسان في العصور المختلفة، بل إن إمكانيّاتها لا تتشكل بالذات إلا في "الكينونة" وفيها فقط. لكن هذه الإمكانيّات هي إمكانيّات للكينونة الواقعيّة، أي إمكانيّات للعراك الذي يتعيّن عليها خوضه مع الكائن في كلّيّته.

ليس التفلسف تفكُّرًا لاحقًا في الطبيعة والثقافة القائمتين، ولا اختلاقًا لإمكانيّات وقوانين تطبَّق لاحقًا على ما هو قائم.

كلّ هذه تصوّرات تجعل الفلسفة انشغالا وشغلا[22]، وإنْ [34] في صورة أكثر سُموا. والتفلسف، على عكس ذلك، سابق لكلّ انشغال، إنه حدث أساسي في الكينونة قائمٌ بذاته ومختلفٌ كلّيًا عن التصرّفات التي نتحرّك فيها عادةً.

هذا ما قد عرفه الفلاسفة القدماء في البدايات الحاسمة الأولى وما كان عليهم أن يعرفوه. هكذا وصلت إلينا عن هيراقليط (Heraklit) كلمة تقول: *hokóson lógous ékousa, oudeis aphikneitai es touto, hóste ginóskein hóti sophón esti pánton kechorisménon*[23]. "مهما كان عدد الناس الذين سمعتُ تصريحاتهم كبيرا، فلا أحد منهم وصل إلى معرفة أنّ كون الإنسان حكيمًا، أن الـ *sophón* [الفلسفة]، أمر مفصول عن كلّ شيء." يعني المفصول باللاتينية absolutum: مطلق، ما هو في محلّه الخاصّ، وبتعبير أدقّ، ما يكوّن هو نفسُه محلَّه الخاصّ. - قال أفلاطون (Platon) ذات مرّة في إحدى محاوراته الكبرى[24] إن الفرق بين

= أن الكينونة هي الكائن الذي يكون Da والذي في إنجازه لكونه ينفتح الكونُ. وفي هذه الحالة نضع كلمة "الكينونة" بين مزدوجتين.

22 Bertrieb.

23 هرمان ديلز، شذرات السابقين لسقراط، أعده للنشر فالتر كرانز، برلين 1934 والسنوات اللاحقة. الطبعة الخامسة. المجلد الأول، الشذرة 108:
H. Diels, die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. W. Kranz. Berlin 1934 ff. 5. Aufl. Bd. 1, Fragment 108. [المؤلّف]

24 أفلاطون، الجمهورية. المؤلفات الكاملة لأفلاطون، أعدها للنشر إ. بورنيت. أكسفورد 1902 والسنوات اللاحقة. المجلد الرابع، 476 ج والتي تليها، 520 ج، 533 ج.
Platon, Res Publica. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford 1902 ff. Bd. IV, 476 c f., 520 c, 533 c. [المؤلّف]

الإنسان المتفلسِف والإنسان غير المتفلسِف هو الفرق بين اليقظة (*húpar*) والنوم (*ónar*). الإنسان غير المتفلسِف، ومنه الإنسان العالِم، يوجد بلا شكٍّ، لكنه نائم، والتفلسف هو وحده الكينونة اليقظة، وهو مختلف كلّيًا عن كلّ شيء آخر، إنه قائم بذاته بشكل لا يقارَن. وهيغل - لكي نذكر فيلسوفًا من الزمن الجديد - ينعت الفلسفة بأنها العالم المقلوب. يريد بذلك أن يقول إن الفلسفة تبدو، مقارنةً مع ما هو عادي بالنسبة إلى الإنسان العادي، كما لو كانت نظاما مقلوبًا، لكنها في العمق هي النظام الحقّ للكينونة نفسها. ينبغي أن نكتفي بهذا لا بوصفه برهانًا قائمًا على سلطة، بل فقط بوصفه إشارةً إلى أنني لا أختلق هنا مفهومًا عن الفلسفة ولا أقدّم لكم رأيًا شخصيًا بشكل تعسفي.

[35] الفلسفة شيء عريق-قائم بذاته[25]، لكنها بسبب ذلك بالذات ليست شيئًا معزولًا، بل إنها بوصفها هذا الأمر الأقصى والأوّل تكون قد شملت سلفًا الكلَّ، وذلك بحيث إن أيّ تطبيق يأتي بعد فوات الأوان ويبقى سوء فهم.

لا يتعلّق الأمر بما هو أقل من أن نظفر مُجَدَّدًا بهذا البُعد الأصلي لحدوث الكينونة المتفلسِفة، حتى "نرى" مُجَدَّدًا كلّ الأشياء بشكل أبسط وأقوى وأبلغ.

---

25 etwas Urtümliches-Eigenständiges.

[36] الفصل الثالث

تسويغ تحديد التساؤل الشامل عن العالم والتناهي والتفرّد بوصفه ميتافيزيقا.
أصلُ كلمة "ميتافيزيقا" وتاريخُها

تبيّن أن المفاهيمَ[1] الفلسفيّة، المفاهيمَ الأساسيّة للميتافيزيقا، هي مفاهيم شاملة[2]، مفاهيم شاملة يُسأل فيها دائمًا عن الكلّ ومفاهيم شاملة تشمل دائمًا في تساؤلها الفاهمَ. ولذلك نحدِّد التساؤل الميتافيزيقيَّ بأنه تساؤلٌ شامل[3]. وقد عادَلْنا على الدوام - وهو ما ينبغي أن يكون قد لفت الانتباه - بين الميتافيزيقا والفلسفة، بين التفكير الفلسفي والتفكير الميتافيزيقي. غير أن الفلسفة تضمّ أيضًا بجانب "الميتافيزيقا" "المنطقَ" و"الأخلاقَ" و"الاستطيقا" و"فلسفة الطبيعة" و"فلسفة التاريخ". فبأي حقّ نفهم التفلسف عامّة بوصفه تفكيرًا ميتافيزيقيًّا؟ ولماذا نمنح مادّة الميتافيزيقا هذا الامتياز على الموادّ الأخرى؟

هذه الموادّ الفلسفيّة التي يعرفها المرء هكذا والتي لم يكن قيامها الواقعي في الفلسفة من غير تأثير على قدَر التفلسف كما قد يظهر، هذه الموادّ نشأت في سياق التدبير المدرسي[4] للفلسفة. إلا أننا لسنا معرَّضين البتّة لخطر إعطاء امتيازٍ لمادّة في الفلسفة هي الميتافيزيقا على بقيّة الموادّ بصورة تعسفيّة، لأننا الآن لا

---

1 Begriffe.

2 Inbegriffe.

3 inbegriffliches Fragen.

4 Schulbetrieb.

نتحدّث إطلاقًا عن موادّ دراسيّة. فالاعتبار التمهيدي يقصد بالأحرى إلى أن يقوّض تصوّر الميتافيزيقا مادّةً دراسيّة راسخة.

الميتافيزيقا تساؤل شامل. ومن هذا التساؤل الشامل الأسئلة: ما العالم، ما التناهي، ما التفرد؟

[37] لكن بأيّ حقّ لا نزال نعطي هذا التساؤل الشامل الذي حدّدْناه عنوانَ "الميتافيزيقا"؟ لا يُمكن الجواب عن هذا السؤال المشروع بالفعل إلا من طريق معالجة وجيزة لتاريخ الكلمة وتاريخ دلالتها. وقد بلغنا أيضًا الآن فهمًا تمهيديًّا معيَّنًا للتفلسف يُمكن على أساسه أن نتحدث عن دلالة كلمة "ميتافيزيقا" التي نُقلت إلينا. ولكن هذا لا يعني أن نستخلص ماهيّة الفلسفة من هذه الكلمة "ميتافيزيقا"، بل بالعكس، **لا نمنح هذه الكلمة دلالتها إلا على أساس فهم الفلسفة.**

لماذا لا نزال نستعمل كلمة "ميتافيزيقا" و"ميتافيزيقي" لنعت التفلسف بوصفه التساؤل الشامل؟ من أين أتت هذه الكلمة، وماذا تعني في الأصل؟

قد يبدو مقنعًا ومغريا أن نخوض بتفصيل في مقدمة لمحاضرة "عن" الميتافيزيقا في تاريخ الكلمة وما تدلّ عليه، وفي تحوّل دلالات الكلمة وتصوّرات الميتافيزيقا. لكننا سنعْدل عن ذلك لأسباب سبق أن تحدثنا عنها بشكل كافٍ. إلا أن إشارة مقتضبة إلى تاريخ الكلمة ليست الآن ممكنة فحسب، بل أيضًا ضرورية. وبمعالجة مفهوم وكلمة "الميتافيزيقا" نختم الاعتبارات التمهيديّة، وبذلك سنكون قد بلغنا إيضاحًا عاما لعنوان محاضرتنا ولمسعانا.

§ 8 كلمة "ميتافيزيقا". دلالة *phusiká*

ليست كلمة "الميتافيزيقا" - نقول ذلك سلبًا في البداية - كلمة عريقة[5]. ونعني بالكلمة العريقة تلك التي تشكّلت انطلاقًا من تجربة إنسانيّة جوهريّة وأصليّة

---

[5] Urwort.

وتعبيرًا عنها. وهنا [38] ليس من الضروريّ أن تكون هذه الكلمة العريقة قد نشأت أيضًا في زمن عتيق[6]؛ بل يُمكن أن تكون متأخرة نسبيًا. فالظهور المتأخر نسبيًا للكلمة العريقة ليس دليلا ضد عراقتها. لكن عبارة "الميتافيزيقا" ليست كلمة عريقة، على الرَّغم من أننا نريد أن ننعت بها شيئًا متميِّزا. إنها تعود إلى مركّب لفظي يوناني يقول إذا حللناه: *meta ta phusiká*، أو إذا نطقنا به كاملا *ta meta ta phusiká*. نترك في البداية هذا المركّب الذي التحم لاحقًا مكوِّنًا عبارة "الميتافيزيقا" بلا ترجمة. نسجل فقط أنه يُستعمل للدلالة على الفلسفة.

أ) إيضاح كلمة *phusiká*.
phúsis بوصفها سيادةَ الكائنِ في كلّيته المشكِّلةَ لذاتها

نبتدئ إيضاح هذا المركّب بالكلمة المذكورة في الأخير: *phusiká*، وهذه تتضمن *phúsis* التي نترجمها عادة بكلمة **Natur**: طبيعة. وهذه نفسها تنحدر من الكلمة اللاتينية nasci – natura: وُلد، نشأ، نما. وهذه هي أيضًا الدلالة الأساسيّة للكلمة اليونانيّة *phúsis*، *phúein*. تدلّ *phúsis* على ما ينمو، على النمو وعلى ما ينمو هو نفسه في هذا النمو. لكننا نأخذ النمو[7] والنماء[8] هنا في المعنى الأوّلي والواسع تمامًا كما يبزغ في التجربة الأصليّة للإنسان: ليس فقط نمو النباتات والحيوانات، نشأتها وانحلالها، كمجرد عمليّة معزولة، بل النمو بصفته هذا الحدث الذي يجري وسط تعاقب الفصول ويهيمن عليه، وسط تعاقب النهار والليل، وسط حركات النجوم، العاصفة والزوبعة وهيجان العناصر. النمو هو كلّ ذلك مجتمِعًا في واحد.

نترجم الآن *phúsis* بشكل أوضح وأقرب إلى المعنى المقصود في الأصل ليس بكلمة النمو، بل بعبارة "سيادة[9] الكائن في كلّيته المشكِّلة لذاتها" [39] ولا

---

6 Urzeit.

7 das Wachstum: النمو.

8 das Wachsen: النماء، فعل النمو.

9 Walten: ساد، عمّ، انتشر. لا تدلّ هنا السيادة على السيطرة. يستعمل هايدغر هذه =

نرفض فقط فهم الطبيعة بالمعنى الضيّق الحالي موضوعًا لعلم الطبيعة، ولا أيضًا بالمعنى الواسع قبل العلمي، ولا أيضًا بمعنى غوته (Goethe)، بل إن هذه الـ *phúsis*: سيادة الكائن في كلّيّته يَخبرها الإنسانُ مباشرةً في الأشياء وأيضًا، في تشابك مع ذلك، فيه هو نفسه وفي مماثليه، أولئك الذين هم معه على هذا النحو. فالأحداث التي يَخبرها الإنسان في ذاته، مثل الإنجاب والولادة والطفولة والنضج والشيخوخة والموت، ليست أحداثًا بالمعنى الحالي والضيّق الذي يدلّ على عمليّة طبيعيّة بيولوجيّة نوعيًا، بل إنها تنتمي إلى السيادة العامّة للكائن التي تشتمل في ذاتها أيضًا على القدَر البشري وتاريخه. ويجب أن نقترب من هذا المفهوم الواسع تمامًا للـ *phúsis* لكي نفهم هذه الكلمة في تلك الدلالة التي استعملها فيها الفلاسفةُ القدماء الذين يسمّون خطأً "الفلاسفة الطبيعيين". تعني *phúsis* هذه السيادة بأسرها التي تخترق الإنسانَ نفسه والتي لا يتحكم فيها، بل تسود عبره وحواليه هو الإنسان الذي سبق دائمًا أن عبَّر عن ذلك. ما يفهمه - مهما كان مملوءًا باللغز وغامضًا في تفاصيله - يفهمه، وهذا يقترب منه، يسنده ويثقل عليه من حيث هو ما يكون: *phúsis*، ما يسود، الكائن، كلّ الكائن. أؤكد مرّة أخرى أن الـ *phúsis* بما هي هذا الكائن في كلّيّته لا تعني الطبيعةَ بالمعنى الحديث والمتأخر بوصفها مفهومًا مقابلًا للتاريخ مثلًا، بل هي أكثر أصليّة من المفهومين معا، لأن لها دلالة أصليّة تسبق الطبيعة والتاريخ وتشملهما معًا كما تشمل أيضًا بمعنى ما الكائن الإلهي.

ب) الـ *lógos* بما هو إخراج سيادة الكائن في كلّيّته من الخفاء

يفصِح الإنسان، بوصفه يتحدّد بالوجود، دائمًا سلفًا عن الـ *phúsis*، عن الكلّ الذي يسود والذي ينتمي هو نفسه إليه، [40] وذلك بالضبط ليس فقط من حيث إنه ولأنه يتحدث صراحة عن الأشياء، بل إن وجوده بوصفه إنسانًا يعني

= الكلمة للدلالة على أن اليونان لم يكونوا يفهمون الطبيعة بالمعنى المعروف اليوم كقطاع يقابل الروح أو الثقافة، بل كانت تعني عند اليونان كون الكائن، أي بزوغ الكائن وانفتاحه وخروجه إلى الانكشاف، قدوم ما هو حاضر إلى مجال الحضور.

سلفًا أن يفصح عمّا يسود، أن يفصِح عن سيادة الكائن الذي يسود، أي عن نظامه وناموسه، عن قانون الكائن نفسه. وما يُفصَح عنه صراحة هو ما يصير متجلّيًا في الكلام. يعني الكلام باللغة اليونانية *légein*؛ والسيادة مفصَحًا عنها هي الـ *lógos*. ينتمي إذن - وإنه لمن المهمّ هنا أن ننتبه منذ البدء إلى هذا الأمر الذي سنراه فيما بعد بشكل أدقّ اعتمادًا على استشهادات - إلى ماهيّة الكائن الذي يسود أنْ يفصَح عنه بشكل ما، ما دام الإنسان يوجد فيه. ففي التصوّر الأوّلي والأصلي لهذه العلاقة يكون المفصَح عنه سلفًا داخل الـ *phúsis* بالضرورة؛ وإلا ما أمكن الإفصاح عنه انطلاقًا منها. ينتمي إلى *phúsis*، إلى سيادة الكائن في كلّيّته، هذا الـ *lógos*.

سؤالنا هو: ماذا ينجز هذا الـ *légein*، هذا الإفصاح؟ ماذا يحدث في الـ *lógos*؟ هل يتعلّق الأمر فقط بأن يُحمَل الكائن في كلّيّته إلى الكلمة، أن يصاغ، أن يأتي إلى الكلمة؟ وما معنى أن يأتي إلى الكلمة؟ يُمكن أن نستخلص في وضوح قاطع ما عَدَّهُ اليونان مبكّرًا، ليس فقط في فلسفتهم المتأخرة، بل بمجرد أن تفلسفوا، أي انطلاقًا من أساس فهمهم للكينونة، وظيفةً أساسيّة للـ *légein*، "للحمل إلى الكلمة"، انطلاقًا من المفهوم المضادّ الذي كان الفلاسفة الأقدمونَ قد وضعوه في مقابل الـ *légein*. فما نقيض الـ *légein*؟ هل هو "عدم ترك الشيء يأتي إلى الكلمة"؟ كيف فهم ذلك اليونانُ، أولئك بالذات الذين استعملوا كلمة الـ *phúsis* كما شرحناها؟ يُمكن أن نطّلع على ذلك من كلمة لهراقليط الذي ذكرناه سابقا: *ho ánaks, ou to manteión esti to en Delphois, oúte légei oúte krúptei alla semainei*[10]: "السيّد الذي تعود إليه نبوءة معبد دِلْفي لا يفصح ولا يخفي، بل [41] يعطي علامة [يلمّح[11]]". ومن هنا يتضح أن المفهوم المضاد للـ *légein*، "للحمل إلى الكلمة" هو الـ *krúptein*، هو الحفاظ على الشيء خفيًّا

10 هرمان ديلز، مرجع سابق، الشذرة 93: H. Diels, a.a.O., Frgm. 93. [المؤلّف]

11 be-deutet.

وفي الخفاء. وينتج عن ذلك ضرورةً أن الوظيفة الأساسيّة للـ *légein* هي إخراج ما يسود من الخفاء. والمفهوم المضادّ للـ *légein* هو الإخفاء؛ المفهوم الأساسي والدلالة الأساسيّة للـ *légein* هو "الإخراج من الخفاء"، هو الكشف. والكشف[12]، "الإخراج من الخفاء"[13] هو الحدث الذي يحدث في الـ ***lógos***. ففي الـ *lógos* تصبح سيادةُ الكائن مكشوفةً، جليّةً.

هذه الدرجة الأصليّة الأوليّة من التفكير ترى أن الـ *lógos* نفسَه هو ما يصير جليًّا؛ إنه في السيادة نفسها. ولكن إذا كانت هذه الأخيرة تُنتزَع في الـ ***lógos*** من الخفاء، فيجب أن تسعى هي نفسها بمعنى ما إلى أن تتخفّى. وهراقليط هذا نفسه يقول لنا أيضًا، كما يُمكن أن نستخلص من شذرة أخرى، لماذا إذن تُكشَف الـ *phúsis* وتُنتزع من الخفاء صراحةً في الـ *lógos*، وذلك من غير أن يَعْرِض هذه العلاقة صراحةً. ففي مجموعة شذراته هناك جملة معزولة لم تُفهم قطّ إلى اليوم ولم تدرَك في عمقها: *phúsis... krúptesthai philei*[14] "سيادة الأشياء تنزع هي نفسها إلى أن تتخفّى". وهنا ترون العلاقة الحميميّة بين الخفاء والـ *phúsis*، وفي الوقت نفسه العلاقة بين الـ *phúsis* والـ *lógos* بما هو كشف.

ج) الـ *lógos* بوصفه قول اللاّمختفي (*alethéa*).
الـ *alétheia* (الحقيقة) بوصفها سَلْبًا يجب أن يُنتزع من الخفاء

نستخلص من كلمة أخرى لهراقليط ماذا يعني بالضبط أن الـ *lógos* كاشفٌ. ***sophronein arete*** [42] ***megíste, kai sophie alethéa légein kai poiein kata phúsin epaiontas***[15] "أقصى ما يقوى عليه الإنسان هو التمعّن [في الكلّ]؛ والحكمة

---

12 das Entbergen: الكشف، الانتزاع من الخفاء.
13 aus der Verborgenheit Entnehmen: الإخراج من الخفاء.
14 هرمان ديلز، مرجع سابق، الشذرة 123:
H. Diels, a.a.O., Frgm. 123. [المؤلّف]
15 هرمان ديلز، مرجع سابق، الشذرة 112:
H. Diels, a.a.O., Frgm. 112. [المؤلّف]

[التبصّر] هي أن يقول اللّامختفي بما هو لامختفٍ وأن يفعل على وفق سيادة الأشياء بالإنصات إليها". هكذا ترون بوضوح الرباط الداخلي بين المفهوم المضادّ *krúptein* وما يقوله الـ *lógos*، أي الـ *alethéa*: اللّامختفي. نترجم عادة هذه الكلمة بعبارتنا الباهتة "الحقيقي das Wahre". وأقصى ما يقوى عليه الإنسان هو قول اللّامختفي وفي الوقت نفسه الفعل *kata phúsin*: أي بالاندراج في مجموع سيادة العالم وقدَره بعامّة وبالتوافق معه. الفعل *kata phúsin* يتحقّق عندما ينصت من يتكلّم هكذا إلى الأشياء. والآن فقط بلغنا السّياق الأكثر صميميّة الذي تنتمي إليه الكلمة العريقة *phúsis* في الفلسفة القديمة: *phúsis* هي سيادة ما يسود؛ والـ *lógos* هو الكلمة التي تُخرِج هذه السيادة من الخفاء. وكلّ ما يحدث في هذه الكلمة هو مسألة تتعلّق بالـ *sophía*، أي بالفلسفة. وبعبارة أخرى: الفلسفة تمعُن في سيادة الكائن، في الـ *phúsis*، للإفصاح عنها في الـ *lógos*.

يجب أن نتذكر هذا السّياق الذي أوضحته الآن، وبخاصة العلاقة بين الـ *phúsis* والـ *lógos*، إذا أردنا أن نفهم لماذا سمّى أرسطو الفلاسفةَ اليونان الأوائل في وقت لاحق، عندما أخبر عنهم وعَدَّهم أسلافه، الـ *phusiológoi*. لكن الـ *phusiológoi* ليسوا فيزيولوجيين بالمعنى الحالي للفيزيولوجيا بوصفها علمًا متخصّصًا ينتمي إلى البيولوجيا العامّة ويعالج، في مقابل المورفولوجيا، عمليّة الحياة، كما أنهم ليسوا فلاسفة طبيعيين. بل الـ *phusiológoi* هو الاسم العتيق الحقّ للتساؤل عن الكائن في كلّيّته، اسم أولئك الذين أفصحوا عن الـ *phúsis*، عن سيادة [43] الكائن في كلّيّته، أولئك الذين حملوها إلى الكلمة، إلى الانكشاف (الحقيقة).

هكذا نرى أولا ما تعنيه *phúsis* في العنوان الغريب الذي لا يزال إشكاليًا *ta meta ta phusiká* من غير أن نكون مهيَّئين بعدُ بما فيه الكفاية لأن نحصر بدقة ماذا يكمن في العنوان *ta meta ta phusiká* الذي ذكرناه. لكن اتضحت الآن دلالة الـ *phúsis*. وفي الوقت نفسه بلغنا نظرةً لا تقلّ أهمية بالنسبة إلى كلّ ما يلي، نظرةً إلى السّياق الذي تنتمي إليه الـ *phúsis* لدى اليونان أنفسهم.

لكن قد يعتقد المرء في البداية أنّه لأمر مفهوم من تلقاء ذاته أنّ الإفصاح عن الكائن ينبغي أنْ يكون حقيقيًا وأنّ التمعّن ينبغي أن يظلّ في دائرة الحقيقة. غير أن الأمر لا يتعلّق إطلاقًا بأن هذا الإفصاح حقيقي، وبأن القول عن الـ *phúsis* ينبغي أن يكون حقيقيًا لا خطأ، بل المهمّ هو أن ندرك ماذا تعني هنا الحقيقةُ وكيف فهم اليونان بدئيًا حقيقة الـ *phúsis*. وهذا لا يُمكن أن نفهمه إلا إذا اقتربنا من الكلمة اليونانيّة *alétheia*، وهو ما لا نستطيعه إطلاقًا إذا فهمناها في ضوء تعبيرنا الألماني المقابل. فكلمتنا الألمانية "Wahrheit: حقيقة" هي على منوال كلمتَي "Schönheit: جمال" و"Vollkommenheit: كمال" وغيرهما. أما الكلمة اليونانيّة *a-létheia*: Un-verborgenheit: اللّا-خفاء، فهي على منوال الكلمة الألمانية Un-schuld, Un-endlichkeit، ما ليس مذنبًا schuldig، ما ليس متناهيًا endlich. وبناءً على ذلك تعني *alethea* ما ليس خفيًا. تبعًا لذلك يفهم اليونان في عمق ماهيّة الحقيقة شيئًا سالبًا يوازي التعبير الألماني "-un: لا-". تسمى-α في علم اللغة α-السالبة[16]. إنها تعبّر عن أن الكلمة التي تتلوها ينقصها شيء ما. عندما تحدث الحقيقة يُنتزَع الكائن من الخفاء. فهِم اليونان الحقيقةَ بوصفها سَلَبًا[17] يجب أن يُنتزع من الخفاء في نزاع تَنْزع فيه الـ *phúsis* بالذات إلى أن تتخفّى. فالحقيقة هي النزاع الأعمق للكائن الإنساني مع [44] كلّيّة الكائن نفسه، وهذا لا علاقة له مع عمل البرهنة على القضايا الذي ينجزه المرء وهو أمام مكتبه.

بالنسبة إلى الـ *sophia* تتعلّق الـ *phúsis* بالـ *lógos*، وبالـ *alétheia*، بالحقيقة بمعنى الانكشاف. ولم تكن هذه الدلالة الأصليّة للعبارة اليونانيّة للحقيقة بلا تأثير كما يعدّها المرء إلى اليوم ويعتقد أنه يحقّ له الاستمرار في عدّها كذلك. الحقيقة نفسها هي سلَب، إنها ليست هنا ببساطة، بل إنها تتطلّب في النهاية، بما هي

---

16 α-privativum: بمعنى أن α تسلب شيئًا معيّنا أو تحرم منه.

17 Raub: سلَبٌ، بمعنى ما يُسلب ويُنتزَع لا بمعنى فعل السلْب والانتزاع. الحقيقة ليست حالة قائمة، بل هي حدث إخراج الكائن من الخفاء إلى اللاخفاء، إنها شيء يُنتزع، يُغنَم.

كشف، جهدَ الإنسان كلِّه. فالحقيقة تتجذّر في قدَر الكينونة الإنسانيّة. إنها هي نفسها شيء خفي، وبوصفها كذلك هي الأعلى. لهذا يقول هراقليط[18]: *harmoníe aphanes phaneres kreítton*: "أعلى وأقوى من التناغم المتجلّي التناغمُ الذي لا يتبدّى (الخفيّ)." وهذا يعني: ما تخفيه الـ *phúsis* هو بالذات أخصُّها، هو ما لا يبلغه ضوء النهار. وهذا لا يوازيه سوى أن وظيفة الـ *lógos* تبيَّنت في الأزمنة المتأخرة إلى أرسطو بشكل يزداد وضوحًا كوظيفة الـ *apophaínesthai*. وهذا يعني أن مهمّة الـ *lógos* هي أن يرغم الـ *aphanés*: ما يختفي ولا يتبدّى أيْ اللّامتبدّي على أن يتبدّى، وأن يحمله إلى المجال المتجلّي.

يكشف المفهوم المذكور للحقيقة لدى اليونان ارتباطًا داخليًّا بين سيادة الكائن وخفائه من جِهة، والإنسان من جِهة أخرى، الإنسان الذي ينتزع بما هو كذلك وما دام يوجد الـ *phúsis*، التي تنزع إلى الاختفاء، من الخفاء ويقودها إلى الـ *lógos* ويحمل مِن ثَمَّ الكائنَ إلى حقيقته.

وإذا كنت قد أشرت في الكون والزمان بإصرار إلى هذه الدلالة الأصليّة لمفهوم الحقيقة لدى اليونان، فإن ذلك لم يكن فقط بغرض ترجمة الكلمة اليونانيّة ترجمةً أفضل وأكثر حرفيّة. كما أن الأمر لا يتعلّق بالأحرى بلعب مصطنع بالاشتقاقات اللفظيّة [45] وبتركيب نظري[19] على أرضيّة هذه الاشتقاقات. بل لم يكن غرضنا سوى أن نُبرِز، من خلال التأويل الأوّلي لمفهوم الحقيقة القديم، التصورَ الأساسي لسيادة الكائن (*phúsis*) وحقيقته لدى إنسان العصر القديم (وأن نبلغ بذلك نظرة إلى ماهيّة الحقيقة الفلسفيّة).

هذه الكلمة القديمة التي تدلّ على الحقيقة هي بسبب صيغة "السلب" بالذات كلمة عريقة. إنها تفصح عن أن الحقيقة قدَر لتناهي الإنسان وأن لا

---

18 هرمان ديلز، مرجع سابق، الشذرة 54: H. Diels, a.a.O., Frgm. 54. [المؤلّف]

19 Konstruktion.

علاقة لها بالنسبة إلى الفلسفة القديمة ببرودةِ قضايا مبرهَنة وحيادِها. وهذه الكلمة العتيقة التي تدلّ على الحقيقة قديمة قدم الفلسفة نفسها. وهي يجب ألّا تكون أقدمَ منها ولا يُمكن أن تكون أقدم منها، ويجب أيضًا ألّا تكون أحدث، لأن فهم الحقيقة الذي تفصح عنه الكلمة العريقة الفلسفيّة لم ينشأ إلا مع التفلسف. والتأخر المزعوم في ظهور الكلمة ليس حجة ضد دلالتها الأساسيّة، بل يعني بعكس ذلك تلازمها الأكثر صميميّة مع التجربة الأساسيّة للـ *phúsis* بما هي كذلك.

د) دلالتا *phúsis*

نترك هذه الدلالة الأصليّة للحقيقة (انكشاف الكائن الذي يسود، انكشاف الـ *phúsis*) حاضرة لدينا ونحاول الآن أن ندرك دلالة الـ *phúsis* بشكل أدقّ. نتابع تاريخ الدلالة الأساسيّة لهذه الكلمة، حتى نفهم ماذا تعني أولا *phusiká* في العنوان *meta ta phusiká*.

[46] α) الازدواج في الدلالة الأساسية للـ *phúsis*: ما يسود في سيادته. الدلالة الأولى للـ *phúsis*: الـ *phúsei ónta* (في مقابل الـ *téchne ónta*) كمفهوم يدل على قطاع من الكائن

تنطوي الدلالة الأساسيّة للـ *phúsis* على ازدواج لَمْ يبرُز في البداية بوضوح، لكنه سرعان ما أصبح ملحوظًا. *Phúsis*: ما يسود، لا تعني فقط ما يسود هو نفسُه، بل ما يسود في سيادته أو سيادة ما يسود. ومع ذلك فإن العراك الشديد مع ما يسود يجعل هذا الأخير يتجلى في لاتميُّزه. وما يتجلّى بالنسبة إلى التجربة المباشرة في صورة السائد العاتي يحتكر اسم *phúsis*. وهذا هو قبّة السماء، هو الأجرام السماويّة، هو البحر والأرض، هو ما يهدّد الإنسانَ على الدوام، لكن في الوقت نفسه يحميه أيضًا ويساعده، يحمله ويغذيه، ما يسود انطلاقًا من ذاته مهدِّدًا الإنسانَ حاملًا إيّاه من غير إسهامه. تُفهم الآن الـ *phúsis*: الطبيعة في معنى أضيق، لكن مع ذلك أوسع وأكثر أصليّة من مفهوم الطبيعة في

علم الطبيعة الحديث مثلًا. تعني *phúsis* الآن ما هو قائم[20] دائمًا سلفًا انطلاقًا من ذاته وما يتشكّل دائمًا ويزول انطلاقًا من ذاته، في مقابل ما هو صنيعة للإنسان في مقابل ما ينشأ من الـ *téchne*: من المهارة والابتكار والإنتاج. في هذه الدلالة البارزة وفي الوقت نفسه الضيّقة تدلّ الآن الـ *phúsis*: ما يسود على مجال متميّز من الكائن، على كائن ضمن آخر. فالـ *phúsei ónta* تقابل ما ينتمي إلى الـ *téchne*، ما ينشأ على أساس صنع وإنتاج وتدبُّر إنساني خاصّ. وهكذا أصبحت *phúsis* مفهومًا يدلّ على مجالٍ من الكائن. لكن الطبيعة في هذا المعنى الأضيق، ومع ذلك الواسع بما فيه الكفاية، هي بالنسبة إلى اليونان ذلك الذي لا ينشأ ولا يزول. [47] ومرّة أخرى يقول هراقليط: *kósmon tónde, ton auton hapánton, oúte tis theon oúte anthrópon epoiesen, all en aei kai éstin kai éstai pur aeizoon, haptómenon métra kai aposbennúmenon métra*[21] "هذا الكوسموس [أترك عمدًا هذه الكلمة بلا ترجمة] هو دائمًا نفسه عبر كلّ شيء، لم يخلقه إله ولا أيّ واحد من الناس، بل هذه الـ *phúsis* كانت دائمًا وهي دائمًا وستكون دائمًا نارًا مشتعلةً على الدوام، تشتعل بمقياس وتنطفئ بمقياس".

β) الدلالة الثانية للـ *phúsis*:
السيادة بما هي كذلك بوصفها ماهيةَ الشيء وقانونهَ الداخلي

لكن عبارة الـ *phúsis* تدلّ أيضًا بنفس الأصليّة وبشكل أساسي على السيادة بما هي كذلك التي تجعل كلَّ ما يسود ما هو. لا تعني الـ *phúsis* الآن مجالا بين مجالات أخرى، ولا تعني أصلا أيّ مجال للكائن، بل تعني طبيعة الكائن. تدلّ

---

20 vorhanden: قائم. لأن هايدغر يستعمل لفظ Existenz للدّلالة على نمط كون الإنسان وحده، فقد كان عليه أن يجد لفظًا يعبر عمّا ينعته التقليد بلفظ Existenz، وهو يجد ضالته في النعت vorhanden، والاسم Vorhandenheit أو Vorhandensein، الذي يدلّ على أن شيئًا ما قائم أو متوافر أو حاضر، أو موجود بالمعنى التقليدي للكلمة.

21 هرمان ديلز، مرجع سابق، الشذرة 30:
H. Diels, a.a.O., Frgm. 30. [المؤلّف]

الطبيعة الآن على الماهيّة التي هي أكثر الماهيّاتِ صميميّة، كما في قولنا مثلًا: طبيعة الأشياء، حيث لا نعني فقط طبيعة الأشياء الطبيعية، بل طبيعة كلِّ كائن وأيِّ كائن. نتكلّم على طبيعة الروح والنفس، على طبيعة الأثر الفني، على طبيعة الشيء. وهنا لا تعني *phúsis* ما يسود نفسَه، بل تعني سيادتَه من حيث هي كذلك، تعني ماهيّةَ الشيء أو قانونَه الداخلي.

والأمر الحاسم هنا أن لا أحد من مفهومي الـ *phúsis* أقصى الآخر، بل استمرّا معًا متجاورينِ. وأكثر من ذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد تجاوُر، بل تبيّن أكثر فأكثر أن الدلالتين معا اللتين قفزتا في الـ *phúsis* إلى المقدمة منذ البداية، وإنْ من غير تمييز بينهما، تعبّران عن شيء أساسي بنفس الدرجة، ولذلك بقيتا قائمتين في ذلك التساؤل الذي يسأل أساسًا عن سيادة الكائن في كلّيّته، أي في الفلسفة.

[48] ولا يمكننا أن نتابع هنا عن كثب المسلسلَ التاريخي الذي قاد في الفلسفة القديمة إلى بروز الدلالتين الأساسيتين معًا بشكل يزداد حدّة ليرسم بذلك اتجاهيْن للتساؤل متلازميْن فيما بينهما ويتطلّب كلّ منهما الآخر على الدوام. أكتفي بالإشارة إلى أن بلورة هذين المفهومين للـ *phúsis* احتاج إلى قرون، وذلك لدى شعب يفعمه شغف التفلسف؛ أما نحن البرابرة فنعتقد أن هذه الأشياء تأتي بين عشيّة وضحاها.

§ 9 دلالتا *phúsis* لدى أرسطو.
التساؤل عن الكائن في كلّيته والتساؤل عن ماهوية (كوْن) الكائن
بما هما الاتجاه المزدوج لسؤال الـ *próte philosophía*

نلقي مجرّد نظرة وجيزة على تلك المرحلة من التفلسف القديم التي بلغ فيها هذا الأخير ذروته: على وضع المشكلة لدى أرسطو. تُمثّل تحوّلات وأقدار الإنسان اليوناني بدايات الفلسفة إلى أرسطو. نترك كلّ ذلك خلفيَّةً ونوجه نظرنا فقط إلى القوام المجرّد للمشكلة.

المحثُ سابقًا إلى أن سيادةَ ما يسود وهذا نفسَه يتجلّى، حالما يُخرَج من الخفاء، بصفته الكائنَ. وهذا يفرض نفسه في مجموع تنوّعه وامتلائه ويجذب إليه البحث الذي يعالج ميادين ومجالات معيَّنة من الكائن. معنى ذلك أنه مع التساؤل عن الـ *phúsis* في كلّيّتها انبعثت اتجاهات معيَّنة للتساؤل وسُلكت طرق معيَّنة للمعرفة؛ وهكذا نشأت عن التفلسف فلسفات جزئيّة سُمِّيت فيما بعد علومًا. ليست الفلسفة علمًا، بل العلوم هي، بعكس ذلك، أشكال وكيفيات للتفلسف.

[49] الكلمة اليونانية التي تدل على العلم هي *epistéme*. تعني *epístasthai*: دبَّر أمرًا ما، تضلَّع منه. تعني إذن *epistéme* الإقدامَ على أمر ما، والتضلّع منه، والتمكّن منه، والنفاذَ إلى مضمونه. ولم تتخذ هذه الكلمة إلا مع أرسطو الدلالة القاطعة "للعلم" في معنى واسع، أي الدلالة النوعيّة على البحث النظري في العلوم. نشأت علوم تتعلّق بميادين مختلفة، بقبّة السماء وبالنباتات والحيوانات وغيرها. والـ *epistéme* الذي يتعلّق بمعنى ما بالـ *phúsis* هو الـ *epistéme phusiké*: الفيزياء، لكن ليس بعدُ بالمعنى الضيّق للفيزياء الحاليّة الحديثة، بل الفيزياء التي تشمل أيضًا مجموع الموادّ الدراسيّة البيولوجيّة. ليس الـ *epistéme phusiké* مجرّد جمع للوقائع في الميادين المختلفة، بل أيضًا بنفس الدرجة وأصليًّا تمعّن في القانونيّة الداخليّة لهذا الميدان نفسه ككلّ. سئل ما الحياة ذاتها، ما النفس، ما النشوء والفساد (*phthorá* و *génesis*)، ما الحدث بما هو كذلك، ما الحركة، ما المحلّ، ما الزمان، ما الفراغ الذي يتحرّك فيه المتحرّك، ما هذا المتحرّك في كلّيّته وما المحرّك الأول؟ كلّ ذلك يندرج تحت الـ *epistéme phusiké*، بمعنى أنه لم يكن هناك بعدُ فصلٌ بين العلوم الجزئيّة وفلسفة الطبيعة المتعلّقة بها. فموضوع الـ *epistéme phusiké* هو كلّ ما ينتمي إلى الـ *phúsis* بهذا المعنى وما سمّاه اليونان *ta phusiká*. والتساؤل الحقّ في هذه العلوم المتعلّقة بالـ *phúsis* هذه هو السؤال الأعلى عن المحرّك الأوّل، عن كلّيّة الـ *phúsis* في ذاتها من حيث هي هذه الكلّيّة. ينعت أرسطو ذلك الذي يعيِّن في الأخير الـ *phúsei ónta* بصفته الـ *theon*: الإلهي، من غير أن يربطه بتصوّر ديني معيّن. هكذا سئل عن الكائن في كلّيّته وأخيرًا عن الإلهي. بهذه الصيغة في السؤال [50] تتعلّق الـ *epistéme*

phusiké. وصلت إلينا محاضرة لأرسطو نفسه عن الفيزياء[22] *phusike akróasis*، أو فلسفة الطبيعة، كما يُمكن أن يقال اليوم وإن بشكل غير دقيق.

والآن ما أمر الدلالة الثانية للـ *phúsis* بمعنى الماهيّة؟ يُمكن فهم سيادة ما يسود بصفتها ما يعيِّن هذا الذي يسود من حيث هو الكائن، بصفتها ما يجعل الكائن كائنًا. يسمّى الكائن باليونانية *ón*، وذلك الذي يجعل الكائنَ كائنًا هو ماهيّةُ الكائن وكونُه. يسمّيه اليونان *ousía*. وهكذا بقيت *ousía* تعني عند أرسطو ماهيّة الكائن: ماهية الـ *phúsis*. وبذلك نكون أمام دلالتيْن للـ *phúsis* تلتقيان معًا في الفلسفة الأرسطية: أولا *phúsis* بمعنى الكائن في كلّيّته، وثانيا *phúsis* بمعنى *ousía*، أي ماهويّة[23] الكائن بما هو كذلك. والأمر الحاسم هو أن أرسطو سيقوم صراحةً بدمج اتجاهي التساؤل معًا الكامنيْن في الدلالة الموحَّدة للـ *phúsis*. فليست هناك مادّتان دراسيّتان مختلفتان، بل إنه ينعت التساؤل عن الكائن في كلّيّته والتساؤل عن كون الكائن وماهيّته وطبيعته بأنه *proté philosophía*: فلسفة أولى. هذا التساؤل هو التفلسف في المقام الأول، هو التفلسف الحقّ. والتفلسف الحقّ هو التساؤل عن الـ *phúsis* في هذه الدلالة المزدوجة: التساؤل عن الكائن في كلّيّته وفي وحدة مع ذلك التساؤل عن الكون. هكذا كانت الأمور عند أرسطو. لكن في الوقت نفسه لا يقول أرسطو أيّ شيء، أو لم يبلغنا أي شيء، عن الكيفيّة التي يفهم بها وحدة هذين الاتجاهين في التساؤل، وإلى أي حدّ يشكل بالذات هذا التساؤل المزدوجُ الاتجاهِ في وحدته التفلسفَ الحقّ. هذا السؤال مفتوح، وهو مفتوح إلى اليوم، أو أكثر من ذلك أنّه لم يُطرح اليوم مجدَّدًا بعدُ.

[51] نستعرض بإيجاز ما قيل. نحن أمام السؤال: بأيّ حقّ نعتمد عنوانَ "الميتافيزيقا" نعتًا حقًّا للتفلسف، مع أننا في الوقت نفسه نرفض الميتافيزيقا بالمعنى التقليدي بوصفها مادّةً دراسية تنتمي إلى الفلسفة. حاولنا في البداية أن نُسَوِّغ مشروعيّة استعمالنا "للميتافيزيقا" عنوانًا لاعتبارنا من خلال توجُّه وجيز

22 السماع الطبيعي.

23 Wesenheit.

بشأن تاريخ العبارة. وهذا التوجُّه أعادنا إلى الفلسفة القديمة وأطلعنا في الوقت نفسه على بدايات الفلسفة الغربيّة نفسها في التقليد الذي ننتمي إليه. وفي سياق إيضاح العبارة الرئيسة في عنوان *ta meta ta phusiká* نظرنا إلى الـ *phúsis* في ارتباطها بالـ *lógos*. تنزع سيادة الكائن في كلّيّته هي نفسها إلى أن تتخفّى. وبناءً على ذلك يتعلّق بها عراك متميّز معها تصبح فيه الـ *phúsis* نفسُها منكشفةً. نترك الآن مؤقّتًا هذا الارتباط بين الـ *phúsis* والحقيقة - أي اللاخفاء - كما تعبِّر عن نفسها في الـ *lógos*. وسنعود فيما بعد إلى ذلك مرّة أخرى. وما يهمّنا الآن هو فقط تطور الدّلالتين الأساسيّتين للـ *phúsis*، لِما يسود في سيادته. يكمن هنا أوّلا ما يسود نفسُه، الكائنُ، وثانيا هذا مأخوذًا في سيادته، أي في كونه. وارتباطًا مع هذين الاتجاهين الأساسيّين تطورت عبارة *phúsis* إلى الدلالتين الأساسيّتين: الـ *phúsis* من حيث هي *phúsei ónta*، الكائن كما هو في متناول الفيزياء أي دراسة الطبيعة بالمعنى الضيّق، والـ *phúsis* في دلالتها الثانية التي لا نزال نعنيها اليوم عندما نستعمل هذه العبارة ونتكلّم على طبيعة الشيء، على ماهيّة الشيء. والـ *phúsis* بمعنى ما يشكّل كون الكائن وماهيّته هي الـ *ousía*. بلغ الفصلُ بين هاتين الدلالتين للـ *phúsis*، بين الكائن نفسه وكون الكائن، وتاريخُه [52] وتطوّرُه ذروتَه لدى أرسطو الذي أدرك بالذات التساؤل عن الـ *phúsei ónta* ككلّ (*phúsis* بالمعنى الأول) والسؤال عن الـ *ousía*، عن كون الكائن (*phúsis* بالمعنى الثاني) في وحدتهما وسمّى هذا التساؤل *próte philosophía, prima philosophia*، الفلسفة الأولى، الفلسفة بالمعنى الحقّ. يسأل التفلسف الحقّ عن الـ *phúsis* في هذه الدّلالة المزدوجة، عن الكائن نفسه وعن الكون. وعندما تسأل الفلسفة عن الكائن نفسه، فإنها لا تتخذ أيّ شيء كيفما كان موضوعًا لها، بل تسأل عن هذا الكائن في كلّيّته. ولمّا كان الطابع الأساسي لهذا الكائن ولكونه هو الحركة، فإن السؤال الأصلي عنه يعود إلى المحرّك الأول، إلى المحرّك الأخير والأقصى الذي ينعته في الوقت نفسه بوصفه الـ *theion*، بوصفه الإلهي، من غير أن ترنّ في ذلك دلالةٌ دينية معيّنة. هذا هو وضع الأمور في الفلسفة الأرسطيّة، فالتفلسف الحقّ بالنسبة إلى أرسطو هو هذا التساؤل المزدوج عن الـ *on kathólou* وعن الـ *timiótaton*

génos: عن الكائن بعامّة، أي عن الكون، وعن الكائن الحقّ. لكن أرسطو لم يتابع معالجة هذا الوضع في ترابطه الداخلي، أو ليس هناك في ما نُقل إلينا عنه ما يُظهر صراحةً طبيعة الإشكاليّة الموحدّة التي تجعل الـ *phúsis* في هذا المعنى المزدوج موضوعًا وكيفيّة تأسُّسها انطلاقًا من ماهيّة الفلسفة نفسها صراحة.

§ 10 تكوُّن الموادّ المدرسيّة: المنطق والفيزياء والإتيقا بوصفه انحطاطًا للتفلسف الحقّ

نُقل إلينا ما أنجزه أرسطو في إطار الفلسفة الحقّ على شكل محاضرات وأبحاث منفردة نجد فيها دائمًا بدايات ومحاولات جديدة [53] للتفلسف الحقّ، لكن لا نجد فيها نسقًا أرسطيًا كما اختُلِق لاحقًا، مثلما لا نجد في محاورات أفلاطون نسقًا للفلسفة الأفلاطونيّة.

توفي أرسطو سنة 322/ 21 قبل الميلاد، وفي غضون ذلك كانت الفلسفة قد وقعت منذ مدة طويلة ضحيّة ازدواج الدلالة. مع أرسطو بلغت الفلسفة القديمة أوجها، ومعه ابتدأ انحدارها وانحطاطها الحقّ. إذْ مع أفلاطون وأرسطو أصبح إنشاء المدارس أمرًا لا مناص منه، فماذا نتج عن ذلك؟ اندثر التساؤل الحيّ ولم يبق التساؤل الفلسفي يتملّك حقًّا المتفلسِفَ. وكلّ ذلك تزايد عندما اتخذ التملّك السابق صورة المعرفة ونُطق به. اكتُفي بهذا المنطوق وحده وحُوِّر إلى نتيجة سهلة الاستعمال يُمكن أن يتعلّمها وأن يردِّدها أيُّ شخص. وهذا يعني أنَّ كلّ ما نُقِل من فلسفة أفلاطونيّة وأرسطيّة، أنَّ غنى الأبحاث والمحاورات، فقَدَ جذوره ولم يعد يُدرَك انطلاقًا من الجذر، على الرَّغم من توافر رصيد غنيّ من الفلسفة يجب أن يتوافق معه الأخلاف والأتباع بشكل ما. فسقطت الفلسفة الأفلاطونيّة والأرسطيّة ضحيّة القدَر الذي لا تسلم منه أيّ فلسفة: تحوّلتا إلى فلسفة مدرسيّة. ونظرًا إلى ضياع تجذُّر التفلسف وَجَدت المدرسة نفسها ووجد الأخلاف أنفسهم أمام مهمّة جمع المواد المتفرقة والمتناثرة وتركيبها على نحو يسمح بأن تصبح الفلسفة في متناول أيّ شخص وأن يردِّدها أيّ شخص. كلّ ما نشأ انطلاقًا من

أكثر الأسئلة اختلافًا - التي كانت غير مترابطة خارجيًا ومع ذلك متجذّرة داخليًا - صار الآن فاقدًا للجذور وأصبح يُجمَع في مواد دراسيّة على نحو يراعي قابليّة التعليم والتعلُّم. وهكذا عُوّض الترابط المتجذّر بتنظيم التفلسف في موادّ وفروع مدرسيّة. [54] والسؤال الآن يتعلّق بالزوايا التي رُتِّبت بحسبها هذه المواد الغنيّة التي لم تبق تُتملَّك في ذاتها وفي نواتها وحيويّتها.

تمخضت زاوية هذا التنظيم المدرسي مباشرةً عن التيمات الرئيسة التي سبق أن عرفناها. رأينا أن الفلسفة اهتمّت أوّلا بالـ *phúsis*. وعند إيضاح عبارة الـ *phúsis* بمعنى ما-هو-قائم-لذاته وما ينمو- ويسود-انطلاقا-من-ذاته ميّزناها عن الكائن الذي يوجد على أساس إنتاج الإنسان له. ومن هنا وصلْنا إلى المفهوم المقابل للـ *phúsis* الذي يشمل كلّ ما يدلّ عليه الفعل الإنساني، يشمل الإنسان في فعله وفي تصرّفه وفي موقفه، في ما سمّاه اليونان *ethos* الذي تنحدر منه عبارتنا Ethik : إتيقا. تعني *ethos* موقفَ الإنسان، تعني الإنسانَ في موقفه، في تصرّفه من حيث هو كائن يختلف عن الطبيعة بالمعنى الضيّق، أيْ عن الـ *phúsis*. وبذلك نكون أمام قطاعيْن أساسيّين نشآ بوصفهما تيمتين رئيسيتينِ للاعتبار. ولمّا كانت الفلسفة تدرس الـ *phúsis* والـ *ethos*، فإن التعبير عنهما ومعالجتهما يتمّان صراحة في الـ *lógos*. ولأن الـ *lógos* بمعنى الكلام على الأشياء هو الأول بالنسبة إلى كلّ ما يُمكن تعليمه، فقد احتلّ اعتبارُ الـ *lógos* نفسه المركزَ الأول.

ومحاولة إدراج الرصيد الإجمالي للتفلسف في مواد مدرسيّة تعني في الآن نفسه أنّ نمط المعرفة لم يظلّ تفلسفًا حيًّا ينطلق من المشكلات نفسها، بل أصبح يتبع الكيفيّة التي تعالَج بها أيضًا الحقول المعرفية الأخرى في العلوم. أصبحت الآن معالجة هذه الحقول الفلسفيّة تتبنّى نمط العلم، أصبحت *epistéme* بالمعنى الأرسطي. وهكذا نشأ الـ *epistéme logiké* ويتبعه الـ epistéme *phusiké*، ثم أخيرًا الـ *epistéme ethiké*. وبذلك ظهرت ثلاث موادّ مدرسيّة تنتمي [55] إلى الفلسفة المصوغة مدرسيًّا: المنطق والفيزياء والإتيقا. ابتدأ مسلسل التكوين المدرسي هذا، ومن ثَمّ مسلسل انحطاط التفلسف الحقّ، منذ زمان أفلاطون في مدرسته

الخاصة التي سمّاها الأكاديمية. يُروى في التقليد القديم نفسه الذي يعود إلى العصر الهلّنستي أن فصل المواد الدراسيّة هذا كان قد أصبح ممكنًا بفضل أفلاطون نفسه وعلّله أوّلَ مرّة كزينوقراط (Xenokrates) أحد تلاميذه ورئيس الأكاديميّة. ولم يصمد هذا التقسيم عبر القرون في الأكاديميّة الأفلاطونيّة وحسب، بل إنه انتقل أيضًا إلى مدرسة أرسطو، إلى الفلسفة المشّائيّة، ثم تبناه عنهما الرواقيون. نجد شهادة على ذلك لدى سكستوس أمبريكوس (Sextus Empiricus) الذي يقول: *plen outoi men ellipos anestráphthai dokousin, entelésteron de para toútous oi eipóntes tes philosophías to mén ti einai phusikon to de ethikon to de logikón hon dunámei men Pláton estin archegós, peri pollon men phusikon [peri] pollon de ethikon ouk olígon de logikon dialechtheís rhetótata de oi peri ton Ksenokráten kai oi apo tou peripátou éti de oí apo tes stoas échontai tesde tes diairéseos*[24]: أنجز التقسيمَ في شكل أكثر اكتمالا أولئك الفلاسفة الذين يقولون إن مهمّة الفلسفة هي معالجة ما يتعلّق بالفيزياء والإتيقا والمنطق؛ وقد مهّد لتشكيل هذا التمييز أفلاطون الذي كان، بصفته قائدًا، أوّلَ منْ اهتم كثيرًا بالـ *phúsiká* والـ *ethiká* وليس أقلّ من ذلك بالـ *logiká*؛ لكن لم يرسِ هذا التمييزَ على نحو صريح إلا أولئك الذين التفّوا حول كزينوقراط وتلاميذ أرسطو في مدرسته ثم أيضًا الرواقيون.

لكن لا يكفي بالنسبة إلينا أنْ نأخذ ببساطة علمًا بهذه الواقعة، بل الحاسم هو أنّ هذا التقسيم المدرسي حدّد مسبقًا منذ البداية تصوّر الفلسفة والتساؤل الفلسفي في الزمن اللاحق، وذلك بحيث أصبحت الفلسفة بعد أرسطو [56] – مع استثناءات قليلة – شأنًا مدرسيًّا وتعليميًّا. وكلّ ما جدّ من أسئلة فلسفيّة أو ما كان

---

24 سكستوس أمبريكوس: ضد الرياضيّات. هيّاه للنشر إيمانويل بيكر. برلين 1842. الكتاب السابع، المقطع 16:

Sextus Empirikus, Adversus mathematikos. Hg. I. Bekker. Berlin 1842. Buch VII, Abschnitt 16 [المؤلّف]

معروفًا منها في السابق أُدرج ضرورةً في إحدى هذه الموادّ ودُرِّس تبعًا لخطاطة مناهج السؤال والبرهان.

§ 11 انقلاب الدّلالة التقنية لـ *metá* في كلمة "ميتافيزيقا" إلى دلالة تمسّ المضمون

أ) الدلالة التقنية لـ *metá*: بعد (post). الميتافيزيقا عنوانا تقنيًا لورطة إزاء الـ *próte philosophia*

في قرون الانحطاط الذي عرفته الفلسفة القديمة، من سنة 300 قبل الميلاد إلى القرن الأول ق. م.، كانت كتابات أرسطو مفقودة تقريبًا. فلم يَنشر هو نفسه أصلا إلا القليل، والبقيّة كانت محفوظة على الشكل الذي نشأت به، أيْ على شكل مخطوطات ومشاريع لمحاضرات وتدوينات لمحاضرات. وعندما بدأ المرء في القرن الأول ق. م. يهتم بإنتاجات الفلسفة الأرسطيّة بأسرها ويسعى إلى جعْلها في متناول التعليم المدرسي، طُرحت مهمّة جمع الرصيد الإجمالي للأبحاث الأرسطيّة وترتيبه. وهنا كان مفهوما من تلقاء ذاته أنْ يُنظر إلى الإنتاجات بأسرها في الأفق الذي كان متوافرا، أي في ضوء الفروع الثلاثة: المنطق والفيزياء والإتيقا. وهكذا كان على جامعي كتابات أرسطو مهمّة توزيع الرصيد الإجمالي للإنتاجات الموروثة على هذه الفروع الثلاثة التي لم يكن يطالها أيّ شك.

لو وضعنا أنفسنا في محلّ من قام بعمليّة الجمع فإننا سنجد أمامنا إنتاجات الفلسفة الأرسطيّة من جِهة. والفروع الثلاثة من جِهة. أخرى. لكن كان بين [57] أبحاث أرسطو أيضًا تلك الأبحاث التي كان يقول عنها هو نفسه أحيانًا إنها تمثل الـ *próte philosophia*: التفلسف الحقّ، أي تلك الأبحاث التي تسأل عن الكائن بعامّة وعن الكائن الحقّ. فلم يستطع مرتّبو الكتابات الأرسطيّة إدراج هذه الأبحاث تحت إحدى الفروع الفلسفيّة الثلاثة التي كانت تتوزع إليها الفلسفة المدرسيّة. ولمّا كانت هذه الفروع الثلاثة قائمة بشكل راسخ، فقد وجد المرء

نفسه عاجزًا عن أن يجد مكانا لما سمّاه أرسطو الفلسفة الحقّ. فنشأت بصدد الفلسفة الحقّ لأرسطو ورطة ما دامت لا تنتمي إلى أيّ واحد من هذه الفروع. ومن جِهة. أخرى لم يكن ممكنًا على الإطلاق تنحية ما نعته أرسطو بالفلسفة الحقّ. وهكذا طُرح السؤال: أين نضع الفلسفة الحقّ في خطاطة الفروع الثلاثة التي كانت المدرسة عاجزة عن توسيعها أو تغييرها؟ يجب أن نجعل هذا الوضع واضحًا تمامًا: لا يُمكن إيجاد مكان يأوي ما هو أساسي في الفلسفة. وهكذا وقعت الفلسفة المدرسيّة بخصوص التفلسف في ورطة.

لم يبق إلا مخرج واحد من هذه الورطة، بدأ المرء يتقصّى هل للفلسفة الحقّ علاقةٌ ما بما هو معروف مدرسيًا. بالفعل، توجد في هذه الأبحاث أسئلة تتطابق جزئيًا مع تلك التي توجد في المحاضرة التي تهتم بوضع أسس "الفيزياء". تبيّن أن هناك قرابة ما بين الأسئلة التي طرحها أرسطو في الفلسفة الأولى وتلك التي تعالجها الفلسفة المدرسية في الفيزياء، إلا أن ما يعالجه أرسطو في الفلسفة الأولى كان أوسع وأكثر أساسيّة بكثير، ولهذا لم يكن ممكنًا إدراجها ببساطة في الفيزياء، لكن فقط وضعها بجانب الفيزياء، وراءها، ترتيبها بعدها. وراء، بعد هي باليونانية *metá* بحيث وُضعت الفلسفة الحقّ وراء الفيزياء *meta ta*[58] *phusiká*. رُتبت الفلسفة الحقّ الآن تحت عنوان *ta meta ta phusiká*. والمهمّ هنا أننا أمام وضع حرج: فهذه التسمية لم تحدّد الفلسفة الحقّ بناءً على مضمونها، لم تحدّدها بناءً على إشكاليّتها الخاصّة، بل بواسطة عنوان يدلّ على موقعها في النظام الخارجي للكتابات: *ta meta ta phusiká*. ما نسمّيه "ميتافيزيقا" هو عبارة نشأت عن حيرة، هو عنوان لورطة، وهو عنوان تقني محض، لا يقول بعدُ أيّ شيء البتّة عن المضمون. الـ *próte philosophía* هي *ta meta ta phusiká*.

استمر ترتيب الكتابات الأرسطيّة بهذا الشكل عبر التقليد بأسره وانتقل إلى الطبعة الكبرى لكتابات أرسطو، طبعة أكاديمية برلين التي تبدأ بالكتاباتِ المنطقية، وتتلوها الكتاباتُ الفيزيائية ثم الكتاباتُ الميتافيزيقيّة، وبعدها الكتاباتُ الإتيقيّة والسياسيّة.

ب) دلالة مضمون الـ *metá*: فيما وراء (trans).
الميتافيزيقا كنعت وتأويل لمضمون الـ *próte philosophía*: علم ما وراء الحسي.
الميتافيزيقا كمادّة مدرسية

احتفظ عنوان *ta meta ta phusiká* بطابعه التقني مدة طويلة إلى أن أُسنِدت - لا نعرف متى وكيف ولا مِنْ قِبل مَنْ - إلى هذا العنوان التقني دلالةٌ ترتبط بالمضمون ودُمج مركّب الكلمات هذا في كلمة واحدة في العبارة اللاتينية Metaphysica. تعني *metá* باليونانية بعد، وراء، مثلما هو الأمر في كلمة *metiénai* (سار وراء)، أو *metaklaíein* (بكى وراء[25])، أو *méthodos*: منهج، أي الطريق الذي أسير فيها وراء شيء ما.

لكن *metá* لها في اليونانية دلالة أخرى مرتبطة مع الأولى. عندما أسير وراء شيء ما وأتعقبه، فإنني أتحرّك مبتعدًا عن [59] شيء ما باتجاه آخر، أيْ إنني أغيّر بمعنى ما الاتجاه. نجد دلالة *metá* هذه بمعنى "الابتعاد عن شيء ما باتجاه شيء آخر" في الكلمة اليونانية *metabolé* (انقلاب). عند دمج العنوان اليوناني *ta meta ta phusiká* إلى العبارة اللاتينية Metaphysica تغيّرت دلالة *metá*. فتحوّلت الدلالة المكانيّة المحض إلى دلالة الانقلاب، دلالة "الابتعاد عن شيء ما والالتفات إلى آخر"، دلالة "السير فيما وراء شيء ما إلى آخر". لم تعد *ta meta ta phusiká* تعني الآن ما يتلو تعاليم الفيزياء، بل ما يعالج ذلك الذي يبتعد عن[26] الـ *phusiká* ويلتفت صوب[27] كائن آخر، صوب الكائن بعامّة والكائن الحقّ. وتغيير الاتجاه[28] هذا يحدث في الفلسفة الحقّ. والـ *próte philosophía* هي ميتافيزيقا بهذا المعنى. وابتعاد الفلسفة الحقّ هذا عن الطبيعة كقطاع مفرد، وعُمومًا عن كلّ قطاع من هذا النوع، هو الذهاب فيما وراء الكائن المفرد، هو عبورٌ إلى هذا الآخر.

---

25 nachweinen، حرفيًا بكى وراء، والمقصود بها "بكى فقيدا" أو "حزن على فقيد".
26 wegwendet.
27 hinwendet.
28 umwendet.

أصبحت الميتافيزيقا عنوانا لمعرفةِ ما يقوم فيما وراء الحسّي، لعلمٍ ومعرفةِ ما وراء الحسّي[29] وهذا يُمكن إيضاحه على ضوء الدلالة اللاتينيّة. فالدلالة الأولى لـ *metá*: وراء هي باللاتينيّة **post**، والدلالة الثانية هي **trans**. أصبح العنوان التقني "ميتافيزيقا" يدلّ الآن على مضمون الـ *próte philosophia*. تتبنّى الآن الميتافيزيقا في هذه الدلالة التي تمسّ المضمون تأويلا أو تصوّرًا معينا للـ *próte philosophia*. فمهمّة تنظيم الفلسفة المدرسيّة - وبخاصّة ورطتها - هي السبب في ظهور تأويل معيّن تمامًا سيخضع له مستقبلا التفلسفُ الحقّ من حيث هو ميتافيزيقا. وفضلا عن الإيضاح غير الكافي لتاريخ تطوّر الكلمة فإن المرء لم ينتبه حتى الآن إلا قليلا جدًّا إلى أن هذا الانقلاب ليس من دون أهمية ومن دون عواقب كما قد يظهر. هذا الانقلاب في العنوان [60] ليس على الإطلاق أمرًا هامشيًّا. فقد تقرّر معه أمرٌ جوهري: قدَر الفلسفة الحقّ في الغرب. فُهم تساؤل الفلسفة الحقّ مسبقًا على أنه ميتافيزيقا في الدّلالة الثانيّة التي تمسّ المضمون ودُفع إلى اتجاه معيّن ومنطلقات معيّنة. وهكذا كان عنوان "الميتافيزيقا" باعثًا على تكوين عبارات مناظِرة تم تصوّرها، بموازاة ذلك، متعلّقةً بالمضمون: ميتا-منطق، ميتا-هندسة تمتدّ فيما وراء الهندسة الإقليديّة؛ البارون فون شتاين (v. Stein) سمّى أولئك الذين يشيّدون السياسة العمليّة على أنساق فلسفيّة ميتا-سياسيين. بل إن المرء يتكلّم على الميتا-أسبرين الذي يتجاوز في تأثيره الأسبرين المعتاد[30]. يتكلّم رو (Roux) على ميتا-بنية زلال البيض. وأمّا الميتافيزيقا نفسها فقد تحوّلت إلى عنوانِ مادّةٍ دراسيّة بجانب الموادّ الأخرى. انقلبت الدّلالة التقنيّة البدئيّة التي كان ينبغي أن تدلّ على مكانة الـ *próte philosophia* غير المفهومة إلى

---

29 das Übersinnliche.

30 انظر: ياكوب فاكرناغل: محاضرات في علم التركيب مع مراعاة خاصّة لليونانيّة واللاتينيّة والألمانيّة. الطبعة الثانيّة، بازل 1928. السلسلة الثانيّة، ص. 248:
Vgl. J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch. Zweite Auflage. Basel 1928. Zweite Reihe, S. 248 [المؤلّف]

تحديدٍ لمضمون التفلسف الحقّ. وهي في هذه الدلالة عنوان لمادّة فلسفيّة بجانب الموادّ الأخرى.

ليس أصل كلمة "ميتافيزيقا" وتاريخها مهمّا بالنسبة إلينا في البداية إلا في أمر أساسي تمامًا هو أن نسجل انقلاب الدلالة التقنية إلى دلالة تتعلّق بالمضمون وأن نحتفظ في ذاكرتنا بالأطروحة المرتبطة بهذا الانقلاب حول ترتيب الميتافيزيقا، مفهومةً بهذا الشكل، في سلسلة الموادّ المدرسية. ولا يمكننا أن نعرض تاريخ هذه المادّة نفسها بتفصيل، فهناك الكثير ممّا يُمكن إيراده بهذا الشأن. ومع ذلك، هذا يبقى في العمق غير مفيد ما لم نفهمه انطلاقًا من إشكاليّة حيّة للميتافيزيقا.

[61] § 12 العيوب الداخليّة في مفهوم الميتافيزيقا التقليدي

ما يشغلنا سؤال آخر: بأيّ حقّ، وهذا يعني في الوقت نفسه في أيّ معنى، نتمسّك بعنوان "الميتافيزيقا"، على الرَّغم من أننا نرفض هذه كمادّة مدرسيّة. أردنا أن نصل إلى جواب عن هذا السؤال بالرجوع إلى تاريخ الكلمة، فماذا بيّن هذا التاريخ؟ لقد أطْلعَنا على دلالتين: الدلالة البدئيّة التقنيّة والدلالة اللاحقة التي تمسّ المضمون. واضح أن الدلالة الأولى لا يُمكن أن تهمّنا، إذْ عندما نقول إن الفلسفة تساؤل ميتافيزيقي، فإننا نأخذ الميتافيزيقا في الدلالة الثانية، أيْ في الدلالة التي تمسّ المضمون. نأخذ إذن الميتافيزيقا عنوانًا لـ *próte philosophía*، ليس فقط كمجرّد عنوان، وإنّما بحيث تعبّر هذه الكلمة عن ما هو التفلسف الحقّ. هكذا سيكون كلّ شيء على أفضل ما يرام: سوف نلتزم بالتقليد. ومع ذلك فالصعوبة الحقّ تكمن في هذا الارتباط بالتقليد. فهل استخلص المرء دلالة الميتافيزيقا التي تمسّ المضمون من فهم حقيقي لـ *próte philosophía* ووصل إليها بوصفها تأويلا لهاته؟ أم أن الـ *próte philosophía* فُهِمت، بعكس ذلك، وفقًا لتأويل عرضي نسبيًّا للميتافيزيقا؟ هكذا هو الأمر بالفعل. فقد أظهر لنا تطوّر الدلالة الثانيّة للميتافيزيقا أن عبارة "الميتافيزيقا"

أخِذت في مضمونها كمعرفة بما هو فوق حسّي. وفي هذا المعنى حافظ عنوان "الميتافيزيقا" على ذاته في التقليد، وفي هذه الدلالة بالذات لا يحقّ لنا أن نتبناه. بل تُطرح علينا بالأحرى، بعكس ذلك، مهمّةُ أن **نمنح أولا دلالةً للعنوان القائم الآن انطلاقًا من فهم أصلي للـ** *próte philosophía*. وباختصار: لا يحقّ أن نشرح الـ *próte philosophía* انطلاقًا من الميتافيزيقا، بل يجب على عكس ذلك **تبرير عبارة "ميتافيزيقا" عن طريق** [62] **تأويل أصلي لما يحصل في الـ** ***próte philosophía*** لأرسطو.

هذا المطلب الذي نضعه الآن يتأسس على الاقتناع بأن العنوانَ التقليدي "ميتافيزيقا" المرتبطَ بمضمونها كمعرفة بما هو فوق حسّي لم ينشأ من الفهم الأصلي للـ *próte philosophía*. ولتعليل هذا الاقتناع ينبغي أنْ نبيِّن **أولا** بأيّ طريقة يُمكن الوصول إلى فهم أصلي للـ *próte philosophía* لدى أرسطو، **وثانيًا** أنّ مفهوم الميتافيزيقا التقليدي لا يناسب هذا الفهم.

لكننا لا نستطيع أن نبيّن الأمر الأول إلا إذا بسطنا نحن أنفسنا إشكاليّة الفلسفة الحقّ على نحو أكثر جذريّةً. وبذلك فقط سنتوفر على الشعلة التي تلقي الضوء داخل الأسس الخفيّة والمدفونة للـ *próte philosophía* وبالتالي للفلسفة القديمة، حتى نقرِّر ماذا يحدث هنا في العمق. والواقع أننا لا يُمكن أن ندخل إلى هذا التفلسف الحقّ إلا عن طريق هذه المحاضرة بالذات، ولهذا ينبغي أن نتخلّى عن الأمر الأول. ولكن بذلك لا يمكننا أيضًا أنْ نبرز أنّ الدلالة التقليديّة للميتافيزيقا لا تناسب الـ *próte philosophía*، وهكذا سيبقى رفض هذا العنوان تعسّفًا صرفا.

لكي نبيّن مع ذلك بشكل تقريبي أن الأمر ليس هكذا، ينبغي أن نشير إلى العيوب الداخليّة لهذا المفهوم التقليدي. وهذه العيوب لا يُمكن أن تُستخلص إلا من واقعة أنّ هذا المفهوم لم ينبع من فهم أصلي للـ *próte philosophía*، وأنّ صدفة تركيب الكلمة هي التي قادت إلى تأويل الـ *próte philosophía*.

ندّعي بخصوص المفهوم التقليدي للميتافيزيقا ثلاثة أمور: 1. أنّ له طابعًا

خارجيًا[31]؛ 2. أنّه في ذاته مشوش[32]؛ 3. أنّه لا يعبأ بالمشكلة الحقّ للمضمون الذي ينبغي أن يدلّ عليه. هذا العنوان [63] "ميتافيزيقا" تمت بالأحرى جرجرته في دلالته المتعلّقة بالمضمون عبر تاريخ الفلسفة وأحيانًا تعديله شيئًا ما، لكنه لم يُفهم أبدًا بشكل يجعله هو نفسه مشكلةً بالنظر إلى ما يريد أن يدلّ عليه.

أ) إضفاء طابع خارجي على المفهوم التقليدي للميتافيزيقا: الميتافيزيقي (الله، النفس الخالدة) بوصفه كائنًا قائمًا وإن كان أعلى

المفهوم التقليدي للميتافيزيقا له طابع خارجي. ولكي نرى ذلك ننطلق من المفهوم الشعبي للميتافيزيقا، نتابع منبعه ونبيّن كيف أنّه يقود خارج الفلسفة، أي أنّ له طابعًا خارجيًا. (ينبغي بالطبع أن ننتبه إلى أن عنوان الميتافيزيقا خُصِّص في البداية بالذات "للأُنطولوجيا" بأسرها التي هي في الوقت نفسه تيولوجيا أيضًا.)

عندما تُستعمل اليوم في التأليف المعتاد كلمة "ميتافيزيقا" و"ميتافيزيقي"، فإن هذا الاستعمال يريد أيضًا أن يثير حوله الانطباع بما هو عميق ومليء بالسر، بما لا يُمكن بلوغه ببساطة، بما يكمن وراء أشياء الحياة اليوميّة في المجال الخاصّ للواقع الأخير. لكن ما يكمن فوق التجربة المعتادة للحواس، فوق ما هو حسّي، هو فوق-الحسّي[33]. وهذا ترتبط به بسهولة مقاصد مثل تلك التي تدلّ عليها أسماء كالتيوصوفيا[34] والغيب[35]. كلّ هذه الاتجاهات التي برزت اليوم على الخصوص بقوة وتريد أن تقدّم ذاتها على أنها "ميتافيزيقا" - وهو ما يجعل كتبةً يلوكون الحديث عن انبعاث الميتافيزيقا - ليست سوى تشكيلات بديلة، تؤخذ بهذا القدر أو ذاك من الجديّة، للتصوّر الأساسي للمستوى فوق-الحسّي ولإرساء هذا المستوى كما فرض ذاته في البداية في الغرب بفضل المسيحيّة والنسق

---

31 er ist veräußerlicht: له طابع خارجي، سطحي، يبقى عند السطح الخارجي.

32 er ist verworren: مضطرب، مشوش، عائم، غامض.

33 das Übersinnliche.

34 Theosophie.

35 Okkultismus.

العَقَدي[36] المسيحي. [64] والنسق العقدي المسيحي نفسه اتخذ شكلا محدَّدًا عندما تبنّى الفلسفةَ القديمة، وبخاصّة فلسفة أرسطو، في اتجاه معيّن من أجل إضفاء طابع نسقي على مضمون الإيمان المسيحي. لكن الطابع النسقي ليس نظامًا خارجيًا، بل إنه يحمل معه تأويلًا للمضمون. فقد استحوذت التيولوجيا والنسق العقدي المسيحي على الفلسفة القديمة وحوَّرتها في كيفيّة معيّنة (مسيحيّة) تمامًا. وبذلك دفع النسقُ العقدي المسيحي الفلسفةَ إلى تصوّر معيَّن تمامًا استمر عبر النهضة والنزعة الإنسانيّة والمثاليّة الألمانيّة ولم نبدأ إلا اليوم ندرك تدريجيًا لاحقيقته. وربما كان نيتشه (Nietzsche) أول من تبيَّن ذلك. ففي النسق العقدي المسيحي، بوصفه ترسيخًا لقضايا من شكل ديني معيّن، يجب أن يتعلّق الأمر بشكل بارز بالله والإنسان، لهذا أصبح هذان الاثنان، الله والإنسان، الموضوعيْن الأوليين ليس للإيمان وحسب، بل أيضًا لنسق التيولوجيا: الله بوصفه فوق-الحسّي إطلاقًا، والإنسان ليس بوصفه فقط وفي المقام الأول هذا الكائنَ الأرضي، بل بالنظر إلى مصيره الأبدي، إلى خلوده. الله والخلود هما معًا عنوانًا الماورائي[37] الذي يدور حوله بالأساس هذا الاعتقاد. وهذا الماورائي أصبح هو الميتافيزيقي[38] حقًا أيْ إنه اعتمد فلسفة معيّنة. وحتى في بداية الفلسفة الحديثة، لدى مؤسّسها ديكارت، نرى كيف يقول صراحةً في مؤلّفه الرئيس "Meditationes de prima philosophia" : "تأملات في الفلسفة الحقّ"[39] إن موضوع الفلسفة الأولى هو البرهنة على وجود الله وخلود النفس. ففي بداية الفلسفة الحديثة بالذات، التي يحلو للمرء أن يقدّمها كنتاج لقطيعة مع الفلسفة القديمة، نجد تأكيدًا وتشبثًا بما كان المسعى الحقّ للميتافيزيقا الوسيطة.

---

36 Dogmatik.

37 das Jenseitige.

38 das Metaphysiche.

39 ترجم هايدغر هنا عنوان الكتاب بتصرّف كما هو واضح انسجاما مع تأويلاته، إذْ يعتبر أن الفلسفة الأولى تدلّ في الأصل عند أرسطو على التفلسف الحق.

[65] وتبنّي الفلسفة الأولى الأرسطيّة عند بناء العقيدة التيولوجيّة للعصر الوسيط وتوسيعها سهَّله بمعنى ما من ناحية خارجيّة محض أن أرسطو نفسه - كما رأينا - قسّم الفلسفة الأولى في الكتاب الرابع من الميتافيزيقا - الذي يتحدث فيه عن الفلسفة الأولى - إلى اتجاهين أساسيّين للتساؤل، من دون أن يجعل من وحدتهما نفسها مشكلةً. وتبعًا لهذا التقسيم تدرس الفلسفة الأولى من جِهة. **الكائن من حيث هو كذلك**، أي ما يلحق كلّ كائن من حيث هو كائن، كلّ *ón* باعتباره *ón*. إنها تسأل: ماذا ينتمي إلى كائنٍ باعتباره كائنًا، وبغضّ النظر تمامًا عن أنه هذا أو ذاك؟ ماذا ينتمي إليه باعتباره عُمومًا كائنًا؟ تطرح الفلسفة الأولى هذا السؤال عن ماهيّة الكائن وطبيعته. لكنها تطرح **أيضًا في الوقت نفسه** السؤال عن **الكائن في كلّيته**، وذلك بأن تسأل عن **الأعلى والأخير** الذي ينعته أرسطو أيضًا بوصفه *timiótaton génos*، بوصفه الكائن الأكثر أصليّة الذي يسميه أيضًا *theion*. وبالنظر إلى هذا الإلهي يسمّي الفلسفة الأولى أيضًا *theologiké*، معرفة تيولوجية: الـ *lógos* الذي يتعلّق بالـ *theós*، ليس بمعنى إله خالق أو إله شخصي، بل ببساطة بالـ *theion*. وبذلك هناك لدى أرسطو شكل تمهيدي **للارتباط الخاص** بين الـ **prima** philosophia **والتيولوجيا**. وعلى أساس هذا الارتباط وبتوسّط تأويلٍ معيّن للفلسفة العربيّة سَهُل في العصر الوسيط، عندما تعرَّف هذا الأخير على أرسطو وبالخصوص على كتاباته الميتافيزيقيّة، تقريبُ مضمون الإيمان المسيحي من المضمون الفلسفي لكتابات أرسطو. وهكذا أصبح فوق-الحسّي، الميتافيزيقي بالمفهوم المعتاد، هو في الوقت نفسه ما يُعرَف في **المعرفة التيولوجيّة**، في معرفة تيولوجيّة ليست تيولوجيا **للإيمان**، بل **للعقل**، تيولوجيا عقليّة.

[66] والأمر الجوهري هنا أن موضوع **الفلسفة الأولى** (الميتافيزيقا) هو الآن **كائن معيَّن**، ولو أنه **فوق-حسّي**. وسؤالنا عن فهم العصر الوسيط للميتافيزيقا ليس الآن سؤالا عن مشروعيّة معرفة فوق-الحسّي هذا، ولا أيضًا عن إمكان معرفة وجود الله أو خلود النفس، فهذه كلّها أسئلة لاحقة. بل إن الأمر يتعلّق بالأحرى

بأمر مبدئي هو أنّ فوق-الحسّي، أي الميتافيزيقي، يُعتبر الآن مجالا واحدًا من الكائن بين مجالات أخرى. وبذلك انتقلت الميتافيزيقا إلى نفس مستوى معارف أخرى عن الكائن في علوم أو معارف عمليّة-تقنيّة، مع فرق واحد هو أن هذا الكائن أعلى. إنه فوق...، خارج، وراء trans التي هي الترجمة اللاتينيّة لـ *metá*. لم تعد *metá* تدلّ على موقف معيّن للتفكير والمعرفة، على تغيير للاتجاه من نوعٍ خاصّ مقارنةً مع التفكير والتساؤل اليوميّين، بل صارت مجرّد علامة على محلٍّ ومستوى الكائن الذي يقوم وراء وفوق الكائن الآخر. لكن الكلّ، فوق-الحسّي هذا والحسّي، هو بمعنى ما قائم[40] بنفس الشكل. والمعرفة بهما معًا تتحرّك - على الرَّغم من الاختلافات النسبيّة - في نفس الموقف اليومي لمعرفة الأشياء والبرهنة عليها. وتشهد واقعةُ البراهين على وجود الله نفسُها - بغض النظر عن قوتها البرهانيّة - على موقف هذه الميتافيزيقا، حيث يغيب هنا كلّيًا أنّ التفلسف هو موقف أساسي قائم بذاته. تم تسطيح الميتافيزيقا وإعطاؤها مظهرًا خارجيًّا يسوّيها مع المعرفة اليوميّة، مع فارق واحد هو أن الأمر يتعلّق فيها بفوق-الحسّي الذي تأكد زيادة على ذلك بفضل الوحي وتعاليم الكنيسة. ولا تعبِّر الـ *metá*، بوصفها علامة على محلٍّ فوق-الحسّي بالذات، عن التغيير الخاصّ للاتجاه الذي ينطوي عليه في نهاية الأمر التفلسفُ. وهذا يعني أنّ الميتافيزيقي هو نفسه كائن بين كائنات أخرى، وأنّ هذا الذي [67] أتجه نحوه مبتعدًا عن الفيزيائي لا يختلف بشكل مبدئي عن هذا الأخير إلا بالفرق الذي يوجد بين الحسّي وفوق-الحسّي. غير أن هذا ينطوي على سوء تأويل تامّ للـ *theion* الذي بقي لدى أرسطو على الأقلّ كمشكلة. يكمن إضفاءُ طابع خارجي على مفهوم الميتافيزيقا والطابعُ الخارجي لهذا المفهوم في أن الميتافيزيقي يُعتبر كائنًا قائمًا بين كائنات أخرى، وإن كان كائنًا أعلى.

---

40 vorhanden.

ب) تشوّش المفهوم التقليدي للميتافيزيقا: توحيد كيفيّتين مختلفتين للقيام وراء (*metá*): كيفيّة الكائن فوق-الحسّي وكيفيّة السّمات اللا-الحسّية لكون الكائن

المفهوم التقليدي للميتافيزيقا مشوَّش في ذاته. رأينا أنه كان لدى أرسطو بجانب التيولوجيا، بجانب المعرفة المفترضة بفوق-الحسّي، اتجاهٌ آخر للتساؤل. فالسؤالُ عن الـ *on he ón*، معرفة الكائن من حيث هو كذلك، ينتمي هو أيضًا بشكل أصلي إلى الـ *próte philosophia*. وقد تبنّى توما الأكويني (Thomas v. Aquin) عن أرسطو تلقائيا هذا الاتجاهَ الثاني للتساؤل أيضًا. وعندما حدث ذلك كان من الضروري بالطبع أن يحاول بشكل ما ربط صيغة سؤاله بصيغة سؤال أرسطو. في اتجاه السؤال عن *on he ón* يُسأل عن ما يلْحق كلّ كائن من حيث هو كذلك، عن ما هو الكائن، وما هي الخصائص التي تلحقه بمعنى ما انطلاقًا من ذاته عندما نعتبره بعامّة: ens communiter consideratum أو ens in communi. أصبح الكائن بعامّة هو أيضًا موضوعًا للـ prima philosophia. وهنا تبيّن أننا عندما نسأل عن ما يلْحق كلّ كائن بما هو كذلك، فإننا نذهب ضرورةً فيما وراء الكائن المفرد، نذهب نحو تعيينات الكائن الأكثر كلّيّة مثل أن كلّ كائن هو شيء ما[41]، أنّه الواحد وليس الآخر، أنّه مختلف عن آخر، أنّه مضادّ لآخر وغير ذلك. وكلّ هذه [68] التعيينات: شيء ما، وحدة، آخرية، اختلاف، تضادّ هي تعيينات تقوم فيما وراء كلّ كائن فردي، إلا أن قيامها هي فيما وراء كلّ كائن فردي يختلف كلّيًا عن قيام الله فيما وراء أيّ شيء. ومع ذلك جُمِعت هاتان الكيفيتان المختلفتان أساسًا للقيام فيما وراء في مفهوم واحد. ولم يُسأل بتاتًا ماذا تعني هنا *metá*، بل تُركت بلا تعيين. ويمكن أن نقول بشكل أكثر كلّيّة: في الحالة الأولى، أي في المعرفة التيولوجيّة، يتعلّق الأمر بمعرفة ما ليس حسّيا بمعنى ما يقوم فوق الحواس كائنًا خاصًا، أما في الحالة الثانيّة عندما أبرز شيئًا لا يُمكن أن أتذوقه أو أزنه مثل الوحدة والكثرة والآخريّة فإن الأمر يتعلّق بما ليس حسّيا،

---

41 Etwas: شيء ما.

لكن لا بما هو فوق-حسّي[42]، وإنّما بما هو لا-حسّي[43] أي ليس في متناول الحواس. ومع ذلك لا حديث بتاتًا عن تمييزٍ ولا عن مشكلةٍ بين فوق-الحسّي واللاحسّي في الطرفين وفي علاقة كلّ منهما المتبادَلة مع الحسّي. وبهذا المعنى فإن المفهوم الداخلي للميتافيزيقا هو في حدّ ذاته مشوّش، ما دام قد تبنّى أيضًا ببساطة وضْعَ المشكلة لدى أرسطو والفلسفة الأرسطيّة.

ج) عدم طرح مفهوم الميتافيزيقا التقليدي لأيّ مشكلة

نظرًا لأن المفهوم التقليدي للميتافيزيقا اتخذ هكذا طابعًا خارجيًّا، ونظرًا لأنه مشوَّش في حدّ ذاته، فإنه لم يكن من الممكن بتاتًا جعْل الميتافيزيقا في ذاتها أو جعْل الـ *metá* مشكلةً بالمعنى الحقّ. وبتعبير معكوس: نظرًا لأن التفلسف الحقّ كتسَاؤلٍ للإنسان حرٌ كلّيًا لم يكن ممكنًا في العصر الوسيط الذي سادت فيه أساسًا مواقف مخالفة له تمامًا، نظرًا لأنه لا وجود في الحقيقة لفلسفة للعصر الوسيط، لهذا تمّ منذ البدء تبنّي الميتافيزيقا الأرسطيّة في الاتجاهين معًا اللذيْن حدّدناهما على نحو يسمح بنشأة نسق عقدي ليس للإيمان وحسب، بل [69] أيضًا للفلسفة الأولى نفسها. وفي هذا المسلسل الخاصّ لإدماج الفلسفة القديمة في المضمون الإيماني المسيحي وبالتالي كما رأينا أيضًا لدى ديكارت في الفلسفة الحديثة، حصل لأول مرّة توقُّفٌ وتساؤلٌ حقّ مع كانط. تدخّل كانط لأول مرّة فعليًّا وحاول في اتجاه معيّن جعلَ **الميتافيزيقا نفسها مشكلةً**. لا يمكننا هنا أن نخوض بشكل مفصّل في الاتجاه الحقّ للتفلسف الكانطي. لفهم ذلك يجب أن نتحرّر كلّيّةً من تأويل كانط الذي أصبح مألوفًا في القرن التاسع عشر، وذلك جزئيًّا بتأثير المثاليّة الألمانيّة. لدراسة هذه الأشياء عن كثب يُمكن الرجوع إلى كتابي "كانط ومشكلة الميتافيزيقا".

---

42 Übersinnliches.

43 Unsinnliches.

§ 13 مفهوم الميتافيزيقا لدى توما الأكويني كشهادة تاريخيّة على الجوانب الثلاثة للمفهوم التقليدي للميتافيزيقا

أودّ الآن أن أقدّم لكم بإيجاز شهادةً على ما عرضته عليكم بشكل عامّ تمامًا، أيْ على الجوانب الثلاثة للمفهوم التقليدي للميتافيزيقا: طابعه الخارجي وتشوّشه وعدم طرحه لأيّ مشكلة، وذلك حتى لا تعتقدون أن ما قلته هو مجرّد تصوّر لتاريخ الميتافيزيقا انطلاقًا من موقع معيّن ما. وينبغي تقديم هذه الشهادة عن طريق إشارة وجيزة إلى مفهوم الميتافيزيقا لدى توما الأكويني. فهذا الأخير تكلّم مرارا، ليس بالتأكيد بصورة نسقيّة، لكن في مناسبات مختلفة، على مفهوم الميتافيزيقا، وذلك على وجه الخصوص في تعليقه على الميتافيزيقا الأرسطيّة. فقد عالج مفهوم الميتافيزيقا في الكتب المختلفة التي ضمّت هذا التعليق، لكن حصل ذلك بالشكل الأكثر وضوحًا وتميُّزًا في مقدمة للكلّ، [70] في التصدير[44] Prooemium. وهنا نلاحظ منذ البدء أمرًا غريبًا هو أن توما الأكويني يعادل ببساطة الـ prima philosophia، الـ metaphysica مع الـ theologia أو الـ scientia divina: معرفة الإلهي، كما يقول في كثير من الأحيان. ويجب تمييز الـ scientia divina: معرفة الإلهي بمعنى هذه التيولوجيا عن الـ scientia sacra، أي المعرفة التي تنبع من الوحي وترتبط بإيمان الإنسان بالمعنى المتميّز. فبأيّ معنى تكون معادلة الـ prima philosophia أو الـ metaphysica مع الـ theologia غريبة؟ سيقول المرء حالا: هذا هو رأي أرسطو نفسه، وهو شهادة على أن توما الأكويني كان الأرسطي الأكثر صفاءً، إذا غضضنا الطرف عن أن أرسطو لم يكن يعرف عبارة "الميتافيزيقا".

---

44 توما الأكويني: كتاب الميتافيزيقا (تعليق على أرسطو). تصدير توما الأكويني. المؤلفات الكاملة، بارما 1652 وما بعدها. المجلد العشرون، ص. 245 والتي تليها:
Thomas v. Aquim, in XII. Libros metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia. Parma 1652 ff. Bd. XX, S. 245 f. [المؤلّف]

هكذا يظهر، ومع ذلك فكلّ شيء مختلف تمامًا، وسنتبيَّن ذلك إذا سألنا كيف علّل توما معادلته الفلسفةَ الأولى أو الميتافيزيقا مع التيولوجيا. وهذا التعليل لامع بالفعل، إذا نظرنا إليه انطلاقًا من توما، وهو مثال نموذجي على الكيفيّة التي رتّب بها هو ومفكرو العصر الوسيط الإنتاجات الفكريّة التي وصلتهم بصورة شفافة ولا تقبل في الظاهر أيّ مناقشة. ويتعلّق الأمر لدى توما الأكويني بتعليل تسميته للعلم نفسه الفلسفةَ الأولى والميتافيزيقا والتيولوجيا.

ينطلق توما من أن المعرفة العليا التي نسمّيها الآن دائمًا بإيجاز المعرفة الميتافيزيقيّة - المعرفة العليا بمعنى المعرفة الطبيعيّة التي ينبغي أن يبلغها الإنسان انطلاقًا من ذاته - هي الـ scientia regulatrix، هي المعرفة التي تضبط كلّ المعارف الأخرى[45] ولهذا كان على [71] ديكارت فيما بعد، ما دام هدفه كان هو تأسيس كلّيّة العلوم، أن يعود في الموقف نفسه إلى الـ scientia regulatrix، إلى الـ prima philosophia، التي تضبط الكلّ. وجليٌّ أنّ scientia regulatrix، أنّ علمًا يضبط كلّ شيء - لنفكر في الأمر نفسه بخصوص علم العلم[46] لدى فيخته (Fichte) - هو العلم quae maxime intellectualis est[47]: الأكثر عقلية. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur[48]: المعرفة الأكثر عقليّة هي تلك التي تهتمّ بما هو الأكثر قابليّة للمعرفة. وما هو قابل للمعرفة بالمعنى الأعلى ليس سوى الـ mundus intelligibilis الذي تكلّم عليه كانط المبكّر في كتابه "صورُ العالَمِ الحسي والعالَمِ العقلي ومبادئُهما De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770). يقول توما الأكويني: Maxime

45 المرجع السابق، ص. 245:
a. a. O., 245. [المؤلّف]

46 Wissenschaftslehre: نظرية العلم أو علم العلم.

47 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

48 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

autem intelligibilia tripliciter accipere possumus[49]: يُمكن أن نميّز ما هو أكثر قابليّة للمعرفة من ثلاث زوايا. وبالنظر إلى التقسيم الثلاثي للـ maxime intelligibilia يميّز ثلاث سمات لهذا العلم. يكون شيء ما أكثر وأعلى قابليّة للمعرفة، أيْ فوق-حسّي لأعلى درجة 1. ex ordine intelligendi: انطلاقًا من نظام المعرفة وتدرُّجها. 2. ex comparatione intellectus ad sensum: انطلاقًا من مقارنة الفهم أي المعرفة العقلية مع المعرفة الحسية. 3. ex ipsa cognitione intellectus[50]: انطلاقًا من نوع معرفة العقل نفسه. ماذا يعني ذلك؟

1. يكون شيء ما قابلا للمعرفة بالمعنى الأعلى ex ordine intelligendi: انطلاقًا من نظام المعرفة وتدرُّجها. تعني المعرفة على العُموم بالنسبة إلى العصر الوسيط إدراك الأشياء انطلاقًا من أسبابها، ويكون شيء ما معروفًا بالمعنى الأعلى عندما أعود إلى سببه الأخير، إلى الـ causa prima. وهذا، كما يقول الإيمان، هو الله بوصفه خالق العالم. وهكذا يكون شيء ما [72] maxime intelligibile عندما يعْرِض في ذاته الـ prima causa: السببَ الأعلى. وهذه الأسباب العليا هي موضوع المعرفة الحقّ، هي تيمة الـ prima philosophia، يقول: Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat[51] وهكذا فإن الـ prima philosophia هي معرفة السبب الأعلى، معرفة الله بوصفه الخالق. وهذا تفكير بعيد تمامًا في هذه الصورة عن أرسطو.

2. يكون شيء ما maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum: الأكثر قابلية للمعرفة انطلاقًا من مقارنة معرفة الفهم مع المعرفة الحسيّة.

---

49 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

50 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

51 المرجع نفسه، ص. 246:
a. a. O., S. 246. [المؤلّف]

يقول توما : sensus sit congnitio particularium[52]: بفضل الحواس نعرف المنفرد، المتفرّق، أيْ ما ليس معيَّنا بشكل كامل. Intellectus... universalia comprehendit[53]، أمّا العقل فلا يدرك هذا أو ذاك، ما له أو ليست له هذه الخاصيّة المعيّنة أو تلك، ما هو هنا والآن، بل يدرك ما هو مشترك بين كلّ الأشياء. الـ scientia maxime intellectualis هو إذن ذلك العلم، quae circa prıncipia maxime universalia versatur[54] الذي يتعلّق بما يَلحَق شموليا بعامّة كلّ الكائن. والحال أن هذا هو ما يريد أرسطو إبرازه في معرفة الـ *on he ón* وما حدّده توما بعد ذلك باعتباره ens qua ens، ما ينتمي إلى الكائن بما هو كذلك: أي التعيينات التي تعطى فيه من حيث هو كذلك بالمعيّة دائمًا سلفًا وبالضرورة، مثل unum الوحدة، multa الكثرة، potentia القوّة، actus الفعل وغيرها (Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus[55]. وباختصار فالأكثر قابليّة للمعرفة maxime intelligibile بهذا المعنى الثاني هو ما نسميه المقولات، هو المعرفة المقوليّة، أي معرفة التعيينات الأكثر كلّيّة للمفاهيم، تلك المعرفة التي انتقلت بصفتها المعرفة العقليّة المحض [73] المتعلّقة بالمقولي إلى الميتافيزيقا الحديثة. والغريب هنا أن توما ينعت هذه التعيينات التي تلحق الكائن من حيث هو كذلك بأنها transphysica. يقول: Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia[56]: إنها تلك التعيينات التي تقوم فيما وراء الفيزيائي، فيما

52 المرجع نفسه، ص. 245:
a. a. O., S. 245. [المؤلّف]

53 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

54 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

55 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

56 المرجع نفسه، ص. 246:
a. a. O., S. 246. [المؤلّف]

وراء الحسّي. ونتوصّل إلى هذه التعيينات الأكثر كلّيّة للكائن بما هو كذلك عن طريق التحليل المتراجِع انطلاقًا مما هو أقل كلّيّة إلى الكلّيّ. ويخصّص توما لهذا النوع من المعرفة مفهوم Metaphysica. يقول: Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum[57]. وهنا نرى أمرًا غريبًا - أؤكد على السّياق - هو أن دلالة الميتافيزيقا تعادل في الأخير الفلسفةَ الأولى والتيولوجيا، لكن توما يؤوّل الدّلالة النوعية للميتافيزيقا بالمعنى الذي يجعلها تعادل في دلالتها عبارةَ **الأُنطولوجيا** التي سُكّت لاحقًا: الأُنطولوجيا التي تَعتبِر الـ *on he ón* والتي سمّيت لاحقًا الميتافيزيقا العامّة metaphysica generalis. والميتافيزيقا بهذا المعنى تعادل عند توما الأُنطولوجيا.

3. يكون شيء ما الأكثر قابليّة للمعرفة ex ipsa cognitione intellectus انطلاقًا من نوع معرفة العقل نفسه. يقول توما: maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata[58]: الأكثر قابلية للمعرفة هو المتحرِّر من المادة، أيْ ذلك الذي يتعيَّن في مضمونه الخاصّ ونوع كونه الخاصّ لأقلّ درجة من قِبل ما يشكّل فرديّةَ الكائن وخصوصيّتَه. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, "sicut formae naturales in unversali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis," sed omnio a materia sinsibili. Et non solum [74] secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae[59]. المكان المحض والعدد المحض هما أيضًا متحرِّران من المادّة. لكن هذا التحرّر يرتكز على تجريد الـ ratio. وهذا التحرّر ليس قائمًا لذاته، ليس لا-حسّيا، ليس روحيًّا كما هو الحال بالنسبة

---

57 نفسه: Ebd. [المؤلف]

58 المرجع نفسه، ص. 245: a. a. O., S. 245. [المؤلف]

59 نفسه: Ebd. [المؤلف]

إلى الله والملائكة. فهذه الكائنات الروحيّة هي الأعلى في نوع كونها وتبعًا لذلك هي أيضًا أعلى ما يقبل المعرفة. إنها تلك الأشياء الكائنة - إذا كان يحقّ لنا أن نستعمل مصطلح "الشيء" هكذا بالمعنى الأوسع - التي توجد لذاتها بشكل مستقلّ. ومعرفة هذا الماورائي والروحي بالمعنى الأعلى هي معرفة الله نفسه، هي الـ scientia divina، وبصفتها كذلك هي التيولوجيا: Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat.[60]

هكذا نرى كيف حاول توما، في توجُّه موحَّد على ضوء مفهوم الـ maxime intelligibile وفي تأويل لبِق لدلالته الثلاثيّة، أن يجمِّع المفاهيم التقليديّة التي تنطبق على الميتافيزيقا بحيث تدرس **الفلسفةُ الأولى الأسبابَ الأولى** (de primis causis)، **والميتافيزيقا الكائنَ بعامة** (de ente) **والتيولوجيا اللهَ** (de Deo). وهذه الثلاثة مجتمعةً تمثِّل علمًا موحَّدًا هو الـ scientia regulatrix. لم أعد محتاجًا للتأكيد على أن الإشكاليّة الداخليّة لهذا الـ scientia regulatrix لم يتم بالفعل الإمساكُ بها في أيّ صورة أو حتى رؤيتُها بشكل إجمالي، بل إن اتجاهات السؤال الثلاثة هاته وُحِّدت من خلال نسقيّةٍ على طريق آخر تمامًا عيَّنه أساسًا الإيمان. وبعبارة أخرى، لم يتوجَّه مفهوم التفلسف أو الميتافيزيقا في تنوّع دلالاته المختلفة بحسب الإشكاليّة الداخليّة نفسها، بل جُمِعت فيه تعيينات متباينة للسير فيما وراء.

[75] قبل أن أتابع هذه التيمائيّة أجمل مرّة أخرى ما قيل. حاولت أن أوضح لكم لماذا نستعمل عبارة "الميتافيزيقا" على الرَّغم من أننا لا يُمكن أن نتبنّى دلالتها التقليديّة. وهذا يعود أساسًا إلى العيب الداخلي الذي يكمن في المفهوم التقليدي للميتافيزيقا. فمفهوم الفلسفة الأولى الذي تبلور في العصر القديم مع أفلاطون وأرسطو يتسم هو نفسه بتعدّد دلالاته. فقد رأينا أن أرسطو وجَّه التفلسف الحقّ نحو وجهتين: كسؤال عن الكون، باعتبار أنّ كلّ شيء كائن هو، ما دام

60 المرجع نفسه، ص. 246:
a. a. O., S. 246. [المؤلِّف]

كائنًا، شيءٌ ما، أنّه الواحد وليس الآخر، وما إلى ذلك. الوحدة والكثرة والتضادّ والتعدّد وغيرها هي تعيينات تلْحق كلّ كائن من حيث هو كذلك. وبلورة هذه التعيينات هي مهمّة بلورة التفلسف الحقّ. وبجانب ذلك نشأ في الوقت نفسه السؤالُ عن الكائن الحقّ الذي نعته أرسطو بوصفه الـ *theion* والذي يحدِّده بشكل أوضح في سياق الـ *epistéme theologiké*. لم يعِ أرسطو النَّشازَ وبالتالي المشكلةَ التي تكمن في هذا الاتجاه المزدوج للتفلسف، أو لا نعرف شيئًا عن ذلك. يكمن هذا النّشاز في أن السؤال عن ما هي المساواة، والاختلاف، والتضادّ، وعن علاقتها ببعضها وكيف تنتمي إلى ماهيّة الكائن، يختلف تمامًا عن السؤال عن الأساس الأخير للكائن.

يمكن أن نرى العيب وبالتالي المشكلة بكيفيّة أقوى في تيولوجيا العصر الوسيط المتوجِّهة على ضوء الوحي المسيحي. فالتساؤل عن المقولات الصوريّة يختلف عن السؤال عن الله. ولم يُتوصَّل إلى تجانس هذين الاتجاهين في السؤال وإلى تلازمهما إلا عن طريق القول إن الأمر يتعلّق في كليهما بمعرفة [76] ما هو متحرّر بشكل ما من المادّة، من الحسّي. فمفهوم المساواة الصّوري مفهومٌ مجردٌ، إذْ فيه نغضّ النظر عن الحسّي؛ أما الله فليس بالتأكيد مجرّدا، بل هو النقيض المباشر لذلك، إنه الأكثر عينيّةً بين كلّ ما يوجد، لكنه هو أيضًا متحرّر من المادة، إنه الرّوح المحض. وفي العصر الوسيط تعزّز هذا النشاز الداخلي بين اتجاهي السؤال في التفلسف الحقّ عندما فُهم المفهوم الأرسطي للتيولوجيا على أساس تصورٍ معيَّنٍ تمامًا لله ومتوجِّهٍ بحسب الوحي المسيحي يَعُدّه الشخصَ المطلق. فما بقي قائما عند أرسطو بوصفه مشكلة غير معبَّر عنها أصبح يُعرَض في العصر الوسيط كحقيقة راسخة، وذلك بأن أصبح الآن غياب طرح المشكلة الذي كان قائما بمعنى ما لدى أرسطو مبدأً. وهكذا أصبح التوجُّهُ على ضوء التيولوجيا بالمعنى المسيحي يعيِّن مسبقًا من الآن القوام الكلّي للميتافيزيقا. لم تبق التيولوجيا هنا، كما كان الأمر لدى أرسطو، ترتَّب بجانب الأسئلة الأولى عن تعيينات الكون بعامة وبارتباط معها، بل إن الميتافيزيقا بأسرها أصبحت تابعةً صراحة للمعرفة المتعلّقة بالله. ومن هنا نالت التيولوجيا وزنها الحقّ، وهذا سيتجلّى

لاحقًا في أن كانط اعتبر أن الميتافيزيقا الحقّ هي التيولوجيا. في العصر الوسيط وبعده لم يرَ المرء أيّ مشكلة حقّ في مفهوم التفلسف الحقّ هذا لدى أرسطو، بل رأى فقط مشكلة توجيه التسميات المختلفة كلّها نحو علم واحد. وهذا ما حاوله توما في تصدير تعليقه على "ميتافيزيقا" أرسطو. لن أخوض أكثر في تفاصيل تعليله لذلك.

أكتفي بالتأكيد على العيب والصعوبة الكامنين في تأكيد توما أنّ هذا العلم الذي هو العلم الأعلى والذي نسميه الميتافيزيقا مع معادلة تلك العبارات الثلاث يدرس أولا السبب الأخير، يدرس [77] الله الذي خلق العالم وكلّ ما هو كائن، لكن يدرس في الوقت نفسه أيضًا تلك التعيينات التي تلحق كلّ كائن، التعيينات الكلّيّة universalia، المقولات المجرّدة، ويدرس في الوقت نفسه ذلك الكائن الأعلى من حيث نوع كونه، باعتبار أنه روح مطلق محض. وفي شرح العبارات الثلاث: معرفة ما هو أخير (بالمعنى السببي) ومعرفة الأكثر كلّيّة (بمعنى التجريد) ومعرفة الكائن الأسمى أو الأعلى (بمعنى نوع كونه) نرى أن هذه المفاهيم–الحدود[61] تُجمع في المفهوم الفضفاض للكلّي. لهذا أمكن أن يقول توما – قولا صائبًا بمعنى ما لكنه يحجب المشكلة تمامًا – إن الميتافيزيقا يُمكن أن تدرس 1. de ente, ut communiter consideratum، أيْ الكائن من حيث يُعتبر بعامّة، أي بالنظر إلى ما هو مشترك في كلّ كائن؛ 2. de ente, ut principaliter intentum، أيْ الكائن من حيث هو ذلك الذي يكون بالمعنى الأكثر أصليّةً مقصودًا ونصبَ العين ومفهومًا، أي بالنظر إلى الله. وهذه تعيينات لها في الحالتين طابع الأعلى والأخير، لكنها في بنيتها الداخليّة مختلفة كلّيًا بحيث لم تُبذل أيّ محاولة لإدراكها في وحدتها الممكنة.

61 Grenzbegriffe.

§ 14 مفهوم الميتافيزيقا لدى فرانز سواريز والطابع الأساسي للميتافيزيقا الحديثة

يجب أن نتذكر ارتباطَ المفهوم الوسيط للميتافيزيقا بالفلسفة القديمة وحجبَه التامّ للمشكلة الحقّ التي كانت حاضرة لدى أرسطو أيضًا وإنْ في حالة كمون، إذا أردنا عُمومًا أن ندركَ شيئًا عن الميتافيزيقا الحديثة، وعن تطوّرها، وعن مكانة كانط فيها وعن تطوّر المثاليّة الألمانيّة. لكن ينبغي أيضًا أن ننتبه إلى أن توما والفلسفة الوسيطة بمعنى السكولائيّة المتأخرة لم يلعبا إلا دورًا ضئيلا في تطور الميتافيزيقا الحديثة [78] التي أسهمت أيضًا في تعيين وضْع المشكلة لدينا. أما التأثير المباشر على تطور الميتافيزيقا الحديثة فقد مارسه تيولوجي وفيلسوف وضَع على عاتقه في القرن السادس عشر مهمّة تأويل الميتافيزيقا الأرسطيّة من جديد انطلاقًا من مقاصد تيولوجيّة معيّنة تمامًا: إنه اليسوعي الإسباني فرانز سواريز (Franz Suarez). ولا يزال هذا التيولوجي والفيلسوف بعيدًا جدًّا عن أن يقدَّر في المدى الذي يستحقّه هذا المفكر الذي يجب وضعه من حيث حدّة الفكر واستقلال التساؤل فوق توما نفسه. وليست أهميته بالنسبة إلى تطوّر الميتافيزيقا الحديثة وتشكيلها صوريةً وحسب، بمعنى أن مادّة الميتافيزيقا اتخذت تحت تأثيره صورة معيّنة، بل لا يقلّ أهميّة عن ذلك أنه طبع بميسمه المشكلات المتعلّقة بالمضمون كما استيقظت بعد ذلك في الفلسفة الحديثة من جديد. عاش من 1548 إلى 1617 واشتغل على تجديد السكولائيّة التي كانت قد أصبحت حيّة في إسبانيا خلال القرن السادس عشر، وذلك جزئيًّا بتأثير النزعة الإنسانيّة. وبالنسبة إلى هذه المساعي كانت المدرسة اليسوعيّة في سالامانكا (Salamanca) مرجعيّة. نشر سواريز سنة 1597 في سالامانكا مؤلّفًا كبيرًا "مجادلات ميتافيزيقيّة Disputationes metaphysicae" في جزأين. العنوان الفرعي لهذا المؤلَّف متميِّز: in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristolelis libros pertinentes, accurate disputantur. للمؤلِّف إذن قصد مزدوج: من جهة، دراسة مجموع التيولوجيا الطبيعيّة – أي السابقة على

الوحي - في بنائها الداخلي، وفي الوقت نفسه معالجة كلّ الأسئلة التي تنتمي إلى الكتب الاثني عشر المكوّنة لمؤلَّف أرسطو "الميتافيزيقا" معالجةً لائقة. فقد رأى سواريز، خلافًا للسكولائيّة السابقة، أنّ الكتب الاثني عشر لأرسطو تشكّل مجموعًا غير منسجم، على الرَّغم من أنه لم يتبيّن أن هذا المؤلَّف لم يصنِّفه أرسطو، بل [79] نشأ عن تجميع تلاميذه لدراسات تعود إليه. فعمِل على أن يتغلّب على غياب الانسجام هذا بترتيب المشكلات الرئيسيّة ترتيبًا نسقيًّا. فإليه تعود المعالجة المستقلة لكلّ مجال المشكلات المتعلّقة بالتيولوجيا الطبيعيّة، بينما لا نجد لدى توما إلا استعمالا لأفكار ميتافيزيقيّة وفي الوقت نفسه تعليقًا على الميتافيزيقا الأرسطيّة. أما البسط المستقل لمشكلة الميتافيزيقا فهو في البداية من إبداع سواريز، وهذا البسط كان له تأثير خاص على بدء الفلسفة الحديثة، على ديكارت. فديكارت الذي درس في مدرسة لافليش (La Flèche) اليسوعيّة وتابع هناك المحاضرات الميتافيزيقيّة والمنطقيّة والأخلاقيّة تعرَّف بشكل ممتاز على فكر سواريز وظلّ في الزمن اللاحق يشعر على الدوام بجاذبيّة إزاءه.

نريد أن نوضِّح مقصدًا من المؤلَّف المهمّ الذي لم يُستنفد بعدُ. في تصدير Prooemium مؤلف "Disputationes metaphysicae" يقول سواريز: Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit[62]. يريد بذلك أن يقول: الحقائق الميتافيزيقيّة ضروريّة للمعرفة التيولوجيّة الحقّ، وإذا لم تُؤخذ بعين الاعتبار فإن التيولوجيا الحقّ بمعنى تيولوجيا الوحي تصبح متأرجحة إلى حدٍّ مفرط. ويؤكد سواريز صراحة أنه يستبعد هنا كلّ تلك الأسئلة التي تتعلّق بالمشكلات المنطقيّة فقط: quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam

---

62 فرانز سواريز، مجادلات ميتافيزيقية. التصدير. الأعمال الكاملة. أعدها للنشر شارل بيرتون. باريس 1856 وما بعدها، المجلد الخامس والعشرون، ص. 1:
Suarez, Disputationes Metaphysicae. Prooemium. Opera Omnia. Hg. C. Berton. Paris 1856 ff. Bd. XXV, S. 1. [المؤلِّف]

pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus[63].

[80] تبحث المجادلة الأولى De natura primae philosophiae seu metaphysicae: في ماهيّة الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. يبتدئ سواريز في المقدمة[64] بمناقشة التسميات المختلفة للميتافيزيقا (varia metaphysicae nomina) وذلك من خلال رجوع مستقلّ إلى أرسطو. وهنا سيجد أن الميتافيزيقا تُنعت بوصفها sapientia (*sophía*)، وبوصفها prudentia (*phrónesis*)، ثم بوصفها prima philosophia (*próte philosophía*)، ثم بوصفها naturalis theologia (*theologikè*) التي يؤوّلها تأويلا غير وفيّ للفلسفة القديمة (quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest[65])، وأخيرًا بوصفها metaphysica. يقول سواريز إن هذه التيولوجيا الطبيعيّة أو الفلسفة الأولى سُمّيت ميتافيزيقا لأنها تدرس الله (ex quo etiam metaphysica nominata est[66]). وبذلك يعطي للعبارة دلالة تختلف عن دلالتها لدى توما. فهذا يستعمل عبارة metaphysica باعتبارها تدرس de enti in communi، أما سواريز فيقول إنها تسمّى ميتافيزيقا لأنها تيولوجيا. يلاحِظ أن هذا العنوان "ميتافيزيقا" لا يعود إلى أرسطو نفسه، بل إلى شرّاحه (quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit[67])، لكنه كان يعتقد أن أرسطو هو الذي ركّب هذه المجموعة.

---

63 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

64 فرانز سواريز: مجادلات ميتافيزيقية. المجادلة الأولى، مرجع سابق، ص. 1 وما بعدها:
Suarez, Disputationes Metaphysicae. Disp. I. a. a. O., S. 1 ff. [المؤلّف]

65 المرجع نفسه، ص. 2:
a. a. O., S. 2. [المؤلّف]

66 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

67 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

فسّر سواريز عبارة "الميتافيزيقا" في معنى يحيد عن تفسير توما ويقترح زاويةً أخرى للنظر مهمّةً في تاريخ الميتافيزيقا: de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur[68] تدرس الميتافيزيقا ما يتلو الأشياء الطبيعية، et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, si ex parte objecti [81] illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constituae sunt[69]: ولا تتعلّق "الميتافيزيقا" إذن مثلًا بتلك الكتب التي تلي الكتب المتعلّقة بالفيزياء، بل إن التتالي يتخذ هنا معنى يتعلّق بالمضمون: معرفة فوق-الحسّي متأخرة بالنسبة إلى معرفة الحسّي. في نظام التملُّك، في نظام نشوء معرفة فوق-الحسّي، في نظام تسلسل البحث، ترتُّب المعرفة الميتافيزيقيّة بعد المعرفة الفيزيائيّة. ويتمسّك سواريز بفهم الـ *metá* بمعنى post، ويفهم post هذه على أساس تدرُّج المعرفة من معرفة الحسّي إلى فوق-الحسّي. لكنه في الوقت نفسه يراعي شرحها في المعنى المتعلّق بالمضمون: metá، وراء، الماورائي، ما يفوق الحسّي.

لا يُمكن هنا أن أخوض عن كثب في بناء مؤلَّف "Disputationes metaphysicae". لكن يجب أن نسجل أن الميتافيزيقا تشكّلت أساسًا، سواء في طرحها للمشكلات أو في طابعها النوعي كمادّة مدرسيّة، تحت تأثير سواريز. ويجب أن ننتبه هنا إلى أن سواريز يتبع على نحو إيجابي جدًّا توما الأكويني وأنه يمنحه سلطة خاصة في كلّ هذه الأسئلة.

---

68 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

69 نفسه:
Ebd. [المؤلّف]

يتبيّن من كلّ ما قلته عن تاريخ كلمة الميتافيزيقا أن الفلسفة الوسيطة، بعد أن تعزّزَت بمكانة سواريز، مارست تأثيرًا معيّنًا على تطوّر الفلسفة الحديثة، لكن هذا لا يعني أن إشكاليّة الفلسفة الحديثة تتطابق بشكل كامل مع ما عالجته الميتافيزيقا سابقا. يشار إلى أنّ الفلسفة الحديثة ابتدأت بالنقد، بالتأسيس النقدي للفلسفة، وأنّ كانط بالذات كان هو من وضع إمكان [82] الميتافيزيقا موضع شك. أكيد - ومع ذلك فالفلسفة الحديثة تتشابك أشد التشابك مع السكولائيّة وبواعث مشكلاتها. والإشارة إلى طابع الميتافيزيقا الحديثة المذكور لا تفيد كثيرًا ما لم تُدرَك المشكلة نفسها انطلاقًا من الميتافيزيقا. هذه الإشارات الصحيحة إلى أن الميتافيزيقا الحديثة تبتدئ بالنقد لها شأنها الخاصّ، لكنها لا تكفي لفهم ما حدث من ديكارت إلى هيغل.

لكي نتجنّب أشكال سوء التأويل ونتهيًّا في الوقت نفسه لما سيأتي أعالج بإيجاز الطابع الأساسي للميتافيزيقا الحديثة. إذا حاولنا تحديد الفلسفة الحديثة مقارنةً مع الفلسفة القديمة والوسيطة فسنجد أنّ مفهوم الميتافيزيقا قد ترسّخ، لكن شيئًا جديدًا قد تحقق مع ذلك بالفعل. وإذا كان هذا الجديد ينتمي إلى الميتافيزيقا وليس إلى ما يسمى نظرية المعرفة فيجب أن نسأل: ما هو، بالنسبة إلى الميتافيزيقا عامّة، الطابعُ الميتافيزيقي لهذا الجديد الذي ابتدأ مع الفلسفة الحديثة؟ ومن هذا السؤال ترون أنه كان علينا سلفًا أن نستوعب إشكاليّة الميتافيزيقا بكيفيّة حيّة، والحال أننا لا يُمكن أن نقول في البداية إلا ادّعاءً إن التفكير الميتافيزيقي تساؤل شامل بمعنى مزدوج، لأنه يسأل عن الكائن في كلّيّته ولأن السائل نفسَه يكون دائمًا مشمولا أيضًا في هذا الكائن. وربما اتضح إلى حدٍّ ما أن الفلسفة في العصر القديم والوسيط سألت عن الكائن في كلّيّته. أمّا الجانب الثاني، أي كيف وُضع السائلُ ميتافيزيقيًّا نفسُه في الفلسفة القديمة من خلال هذا التساؤل موضعَ سؤال، هذا الجانب يبقى أقلّ يقينًا بكثير، بل يكاد يكون مستعصيًا على الإدراك. إلا أن هذا الجانب بالذات، شمول التساؤل الشامل للسائل أيضًا، هو ما يسمح بفهم الجديد في الميتافيزيقا الحديثة في فحواه الميتافيزيقي.

[83] ما هي السمة الأساسيّة للميتافيزيقا الحديثة؟ تتحدّد الميتافيزيقا الحديثة بأن القوام الكلّي للإشكالية التقليديّة اندرج تحت زاوية علم جديد يمثله علم الطبيعة الرياضي. والاستدلال الذي بقي غير صريح هو أنه إذا كانت الميتافيزيقا تسأل عن الأسباب الأولى، عن المعنى الأعمّ والأعلى للكائن، وبإيجاز عن الأعلى والأخير والأسمى، فيجب أن يكون هذا النوع من المعرفة ملائمًا لما يُسأل عنه، وهذا يعني أنْ يكون هو نفسه يقينيًا بإطلاق. وعلى ضوء الفكرة الرياضيّة عن المعرفة صارت الإشكاليّةُ الكلّيّة للميتافيزيقا التقليديّة تندرج تحت مهمّة تحقيق هذه الفكرة بمعنى صارم، ومن ثَمّ تحت مهمّة رفع الميتافيزيقا أيضًا في دلالة مضمونها إلى الدرجة الصوريّة لعلم مطلق. فمشكلة اليقين المطلق هي في المقام الأول المشكلة الأساسيّة للفلسفة الحديثة، ليس بمعنى نظريّةٍ للمعرفة، بل من حيث تَسنِدها وتقودها مشكلةُ مضمون الميتافيزيقا نفسها. نرى ذلك بأوضح ما يكون هناك حيث ابتدأت الفلسفة الحديثة بشكل صريح، لدى ديكارت، لكن على الخصوص لدى فيختة. فمؤلَّف فيختة الرئيسي يحمل عنوان "علم العلم"، يتعلّق الأمر بالعلم الذي موضوعه العلم بالمعنى المطلق والذي يؤسِّس بذلك الميتافيزيقا. يستند تطوّر الميتافيزيقا الحديثة على هذه الأسبقيّة التي احتلتها مشكلة اليقين في المعرفة الميتافيزيقيّة. وانطلاقًا من ذلك عُدِّل رصيد المشكلات وكذا الموادّ الدراسيّة.

لكن عندما نأخذ الأمور بهذا الشكل لا نكون بعدُ قد فهمنا حقَّ الفهم دلالة سعي الميتافيزيقا إلى اليقين المطلق، فالأخير يجب أيضًا أن يُمكن معرفته بالمعنى الأخير. ولكن ماذا عن مساعي الميتافيزيقا من أجل يقين أخير؟ اعتاد المرء دائمًا أن يذْكر كسمة خاصّة [84] للعصر الحديث منذ ديكارت أنه لم يعد ينطلق من وجود الله والأدلة عليه، بل من الوعي، من الأنا. وبالفعل نرى أن مركز الإشكالية هو الأنا، أو الوعي، أو العقل، أو الشخص، أو الروح. وإذا راعينا هذه الواقعة وسألنا هل هذه المكانةُ المركزيّة للأنا، أو للوعي بالذات، تعني في النهاية وضع الأنا السائل أيضًا موضعَ سؤال في الفلسفة الحديثة، فيجب أن نقول إن الأمر هو بالفعل هكذا، لكن في معنى خاص. فالأنا، أو الوعي، أو

الشخص دخل إلى الميتافيزيقا، لكن على أساس أن هذا الأنا لا يوضع بالذات في السؤال. وهذا لا يعني فقط إغفال وضعه في السؤال، بل إن الأنا والوعي يوضع بوصفه أساسَ هذه الميتافيزيقا الأكثرَ يقينًا الذي يبقى خارج السؤال، بحيث يتبدّى في الميتافيزيقا الحديثة تساؤل شامل معيَّن تمامًا، إنه شمول السائل بالمعنى السالب، لأن الأنا نفسه يصبح أساسَ كلّ تساؤلٍ آخر. وهذا هو السِّياق الداخلي الذي ترتبط فيه أولويّة مشكلة الذات وسؤال اليقين مع سؤال المضمون في الميتافيزيقا التقليديّة. قد يكفي ما قيل من جِهة. لبيان اختلاف الميتافيزيقا الحديثة، ومن جِهة. أخرى لإيضاح أن هذا السعيَ إلى يقين أخير والتوجُّهَ بحسب الأنا والوعي ليس له معنى إلا مع التمسك بالإشكالية القديمة كلّيًا. يكفي هذا بالنسبة إلى التوجُّه التاريخي.

[85] § 15 الميتافيزيقا عنوانًا للمشكلة الأساسية للميتافيزيقا نفسها. نتيجة الاعتبار التمهيدي وضرورة بدء الفعل في الميتافيزيقا انطلاقًا من تملّك تساؤلٍ ميتافيزيقي

إذا ألقينا نظرة إجماليّة على معالجتنا لمفهوم الميتافيزيقا فسنرى أن هذا العنوان يدلّ على معرفة تتعلّق بالكائن في كلّيته، وسنرى في الوقت نفسه أن عبارة "في كلّيته" عنوان يتضمن المشكلة الحقّ، المشكلة التي يجب أولا طرحها والتي لا يُمكن إزاحتها بتبنّي آراء مختلفة من التقليد. وبذلك يتضح أننا لا يُمكن أن نقبل ببساطة عنوان "الميتافيزيقا" في دلالته التقليديّة. نتبنّى عبارة "الميتافيزيقا" عنوانا لمشكلة، وبتعبير أفضل، عنوانا للمشكلة الأساسيّة للميتافيزيقا نفسها، للمشكلة التي تكمن في السؤال ما الميتافيزيقا نفسها. ولا يُمكن فصل هذا السؤال: ما الميتافيزيقا، ما التفلسف، عن الفلسفة، إنه مرافقها الدائم. وهو يُطرح بشكل أحدّ، كلّما حدثت الفلسفة بشكل أحقّ. وسوف نرى مرارًا أن هذا السؤال، ما الفلسفة نفسها، لا يرافق الفلسفة كشيء لاحق عليها، بل ينتمي إليها هي نفسها، في حين أن السؤال ما الرياضيّات أو الفيزياء أو الفيلولوجيا لا يُمكن في الأساس أن تطرحه ولا أن تحلّه هذه العلوم.

وإذا نظرنا إلى معالجتنا هذه لمفهوم الميتافيزيقا وموقفنا منها بالنظر في الوقت نفسه إلى ما نريده في اعتبارنا التمهيدي، فينبغي أن نقول: لم تصل كلّ هذه النقاشات بأيّ شكل إلى وضوح بصدد ما هي الميتافيزيقا نفسها. فقد أنهينا أيضًا معالجتنا لكلمة "الميتافيزيقا" بالسؤال: ما هذا الذي نسميه "تفلسفًا"؟ ومن هذه الزاوية فنتيجة اعتبارنا التمهيدي [86] سلبيّة تمامًا، على الرَّغم من أننا كنّا قد عقدنا العزم على أن نتخلّى عن الطريق المعتاد لتحديد الفلسفة وأن نسأل عن الفلسفة بالكيفية التي تطلبها منّا بصفتها شيئًا أخيرًا وقائما بذاته. لم نبق الآن نشرح الميتافيزيقا والفلسفة انطلاقًا من العلوم، كما لم نبق أيضًا نقارنها مع الفن والدين، بل راعينا أنها قائمة بذاتها ويجب أن تُدرَك انطلاقًا منها هي نفسها. ولذلك كان مطلبنا أن لا نتنحّى عن الفلسفة، بل أن نسأل عنها هي نفسها. وهكذا اتجهنا إليها هي نفسها. أمْ هل نكون بالفعل قد تنحّينا عنها؟ يجب أن نعترف بأننا قد تنحّينا عن الفلسفة على الرَّغم من أننا عالجناها هي نفسها مباشرة، بل وبسبب ذلك بالذات. إلا أن هذا حدث بكيفيّة خفيّة، ملتبسة. صحيح أننا لم نتحدث عن آخر، عن العلم، أو عن الدين والفن، بل عن الفلسفة – لكننا لم نتحدث مباشرة وعينيًّا انطلاقًا منها، بل تحدثنا عنها. إذْ لا يُمكن أن نتحدث انطلاقًا منها إلا إذا تحرّكنا من قبلُ في تساؤلٍ ميتافيزيقي، وهذا بالذات لم يحدث. قلنا فقط عن هذا التساؤل إنه شامل، أيْ إنه نوع من التساؤل يشمل دائمًا كلّيّةَ الكائن في كلّ سؤال ويدمج السائلَ نفسه هو أيضًا في السؤال، يضعه موضع سؤال. لكننا لم نفهم أن التساؤل الفلسفي هو تساؤل شامل، ما دمنا لم نجعل أنفسنا من خلال سؤال حقيقي يتجه فعلًا نحو الكلّ موضعَ سؤال. قد يكون حديثنا عنها مفصّلا، لكن الكلّ يبقى سوء فهم إذا لم يتملّكنا هذا التساؤل. وعند محاولة الحديث عن الفلسفة نفسها وقعنا ضحيّة ازدواج في الدلالة. على الرَّغم من أننا تحدثنا عن الفلسفة، فإننا لم نتحدث بعدُ انطلاقًا منها. أكيد أننا تحدثنا عن الفلسفة، إلا أننا لم نفعل داخلها هي نفسها. والحال أن الحاسم هو أن نخرج الآن من هذا الحديث عن... وأن نشرع في الفعل داخل الميتافيزيقا [87] نفسها. وهذا لا يعني سوى أن نسأل الآن بكيفيّة حقّ وفعليّة.

ألمحنا سابقًا إلى الأسئلة المطروحة: ما العالَم؟ ما التناهي؟ ما التفرّد؟ إلا أن هذه الأسئلة وُضعت على نحو يكاد يكون عرضيًا؛ إنها تظهر تعسفيّة. لا نزاع في هذا. ويظهر في البداية أن طرحنا لهذه الأسئلة بالذات تعسفي وغير مفهوم. ليكن، لكن حتى إذا أردنا أن نعترف بهذه الأسئلة كأسئلة ميتافيزيقيّة، أفليست فارغة وعامّة جدّا، أليست لامعيَّنة بحيث إنها تتركنا نحن لامبالين، لا تمسّنا نحن في العمق، ناهيك عن أن تتملّكنا؟ أم هل يجب أولا أن نبسط هذه الأسئلة حتى تتملّكنا بعد ذلك، حتى يحصل فيما بعد التملّك المطلوب؟ وهل ينبغي إذن أنْ نطرح الأسئلة ثُمّ أنْ نهيئ لأنفسنا حالًا وجدانيًا مناسبًا لها؟ لو أردنا أن ننهج على هذا النحو لانتهينا فقط إلى السقوط من جديد إلى المستوى الذي نريد ويجب أن نغادره. سنحصل على أبحاث نظرية (علم) نجعلها فيما بعد مثمرةً "كرؤية للعالم" وبذلك نعيد إنتاج كلّ الطابع الخارجي للتفلسف. فليس المهمّ أن نبسط هذه الأسئلة بوصفها أسئلة نظريّة وأن نُحدِث فوق ذلك وبجانبه حالا وجدانيًا، بل يجب على عكس ذلك أن نجعل أولا هذه الأسئلةَ تنشأ في ضرورتها وإمكانها من حال وجداني أساسي وأن نعمل انطلاقًا منه على صيانتها في استقلالها وعدم ازدواج دلالتها. وبناءً على ذلك فإننا ننجز هذا التساؤل على نحو حقّ إذا عملنا على إيقاظ حال وجداني أساسي لتفلسفنا. وهذه هي المهمّةُ الأساسيّة الأولى والحقّ لمحاضرتنا وبدايةُ تفلسفٍ حي حقيقي.

[89] القسم الأول

إيقاظ حالٍ وجداني أساسي لتفلسفنا

الفصل الأول

مهمّةُ إيقاظ حالٍ وجداني أساسي
واعلانُ حالٍ وجداني أساسي خفيّ يطبع كينونتنا اليوم

§ 16 تفاهم تمهيدي حول معنى إيقاظ حالٍ وجداني أساسي

أ) لا يعني الإيقاظ أنْ نلاحظ شيئًا قائمًا، بل أنْ نجعل النائمَ يستيقظ

تكمن مهمّتنا الأساسيّة الآن في إيقاظ حالٍ وجداني أساسي لتفلسفنا. أقول عمدًا: لتفلسفنا نحن، وليس لأيّ تفلسفٍ كان أو حتى للفلسفة في ذاتها التي لا وجود لها إطلاقا. يتعيّن إيقاظ حالٍ وجداني أساسي ينبغي أن يحمل تفلسفَنا، لا "الـ"حال الوجداني الأساسي. وإذن ليس هناك حال وجداني أساسي واحد، بل عدّة أحوال وجدانيّة أساسيّة. فبأيّ واحد منها يتعلّق الأمر بالنسبة إلينا؟ وأين ينبغي أن نلتمس هذا الحال الوجداني؟ علينا أن نختار الحال الوجداني الأساسي الذي يتعيّن إيقاظه هنا. وليس المطروح علينا فقط أن نختار هذا الحال، بل أيضًا أن نجيب عن سؤال أصعب بكثير هو على أيّ طريق يتعيّن إذن أن نوقظ هذا الحال الوجداني الأساسي لتفلسفنا أو ذاك.

الأحوال الوجدانيّة - أليست هي بالذات ما لا يُمكن اختلاقه بل ما يداهمنا، وما لا نستطيع أن [90] نفرضه بل ما يتكوّن من تلقاء نفسه، وما لا يُمكن أن نُحْدثه قسرًا بل ما نتعرّض له؟ وعليه فلا يمكننا ولا يحقّ لنا أن نحدث قسرًا هذا الحال الوجداني بشكل مصطنع وتعسفي إذا أردنا أن نتركه يكون حالًا وجدانيًا، وإنّما يجب أن يكون هنا سلفًا، وكلّ ما يُمكن أن نقوم به هو أن

نلاحظه. لكن كيف يُمكن أن نلاحظ حالًا وجدانيًا أساسيًا للتفلسف؟ هل يُمكن أن نلاحظ حالًا وجدانيًا كما لو كان شيئًا قائمًا[1] عُمومًا، وهل يُمكن إثباته كواقعة مسلّم بها بعامّة؟ وهل يُمكن أصلا أنْ نلاحظ أنّ الحال الوجداني قائم مثلما نلاحظ أنّ بعض الناس أشقر وبعضهم أسود؟ وهل الحال الوجداني بالضبط شيء يوجد لدينا أو لا يوجد؟ سيقول المرء: لا شكّ أنّ الحال الوجداني يختلف نوعًا ما عن لون الشعر والبشرة لدى الإنسان، لكن على الرَّغم من ذلك يُمكن ملاحظته لديه. وأنّى لنا أن نعرفه بغير ذلك؟ يجب إذن أن نبلغ الحال الوجداني الأساسي الذي نبحث عنه عبر استِبْيان. لنفرض أنه يُمكن إجراء هذا الاستبيان ولو في نطاق الحاضرين الآن هنا، فهل نحن متأكدون من أن المستجوَبين قادرون على تقديم معلومة عن وجود[2] هذا الحال الوجداني "فيهم"؟ ربما كان هذا الحال الوجداني الأساسي الذي نبحث عنه شيئًا لا يُمكن بالذات ملاحظته اعتمادًا على استجواب. وقد يُمكن أن ينتمي إلى ملاحظة حال وجداني ليس فقط أنه يوجد لدينا، بل أننا مطبوعون وجدانيًا[3] وفقًا له.

نرى من الآن أن ما يسمّى ملاحظةً موضوعيةً لحالٍ وجداني أساسي هو عمل مشكوك فيه، بل ممتنع. وعليه فلا معنى أصلا لأنْ نسأل عن عُموميّة الحال الوجداني وكلّيّته ولأنْ نُعنى طويلا بالصلاحيّة الكلّيّة لملاحظته. وبعبارة أخرى: إذا أكد أحدكم أو كثير منكم أو كلّكم أنكم لا تستطيعون تسجيل وجود حال وجداني أساسي لديكم عندما تلاحظون أنفسكم، فهذا لا يُعتبر مباشرةً اعتراضًا على ادّعائنا. إذْ [91] في نهاية الأمر لا يُمكن العثورُ على أيّ شيء من ذلك عن

---

1 vorhanden: قائم. يعتقد هايدغر أن الميتافيزيقا التقليدية تفهم كون كلّ كائن كيفما كان انطلاقًا من كون الكائن القائم أمام النظر، أي الحاضر، والكون يعني عندها عُمومًا الحضور الدائم. وهذا النمط الذي لا يوافق في نظره إلا نوعًا واحدًا من الكائنات تعمّمه أيضًا على كائنات من نوع آخر مثل الأداة والحياة، بل حتى على الكينونة نفسها وكلّ ما ينتمي إليها. وانطلاقًا من ذلك تنظر إلى الحال الوجداني كما لو شيئًا قائمًا يمكن أن نلاحظه، في حين أن الحال الوجداني لا يكون أبدا قائما، بل له نمط كون الكينونة.

2 Dasein، ترد هنا بمعنى وجود، بمعنى أن هذا الحال هو هنا.

3 gestimmt: مطبوع وجدانيًا، مطبوع بحال وجداني.

طريق الملاحظة، مهما كانت حادّة وحتى إذا استعانت بالتحليل النفسي.

لهذا لا نتكلّم إطلاقًا على "ملاحظة" حال وجداني أساسي لتفلسفنا، بل على إيقاظه. والإيقاظ هو جعل شيء يقظًا، هو جعل ما ينام يستيقظ.

ب) لا يُمكن فهم كون الحال الوجداني هنا أو عدم-كونه-هنا عن طريق التمييز بين الوعي واللاوعي

"ما ينام" هو غائب بشكل خاصّ ومع ذلك هنا. وعندما نوقظ حالًا وجدانيًا فهذا يعني أنّه هنا سلفًا، لكن يعني في الآن نفسه أنّه بشكل ما ليس هنا. غريب، الحال الوجداني هنا وفي الحين نفسه ليس هنا. إذا أردنا أن نستمرّ هنا في التفلسف صوريًا بالمعنى المعتاد، فيمكن أن نقول حالًا: ما هو هنا وفي الوقت نفسه ليس هنا يحمل تناقضًا داخليًا. فبيْن الكون-هنا[4] وعدم-الكون-هنا[5] تناقض صارخ، والحال أن المتناقض لا يُمكن أن يوجد. فهذا - كما تقول قضية قديمة في الميتافيزيقا التقليديّة - ممتنع في ذاته، مثلما أن مربّعًا مستديرًا لا يُمكن أن يوجد. وسوف نرى أنه لا يكفي أن نضع مبدأ الميتافيزيقا القديمة هذا، الذي يقوم على أساس تصوّر معيَّن للكون، موضعَ سؤال وحسب، بل يجب أن نزعزعه من أساسه.

إلا أن ما نعرفه عادةً عن الأشياء يخضع بالفعل على نحو لا لبس فيه لخيار إمّا-وإمّا[6]، إمّا قائم[7] وإمّا غير قائم[8]. أفلا يصحّ هذا عن الإنسان أيضًا؟ أكيد، إمّا أن يكون شخصٌ ما هنا وإمّا أن لا يكون هنا. لكن سيذكّرنا المرء فورًا بأن الأمر لدى الإنسان يختلف بالفعل عنه لدى حَجرةٍ. فنحن نعرف، انطلاقًا من

---

4 Da-sein.

5 Nicht-da-sein.

6 entweder-Oder.

7 vorhanden: قائم.

8 nicht vorhanden: غير قائم.

تجربتنا لأنفسنا كبشر، أنّ شيئًا قد يكون قائمًا فينا ومع ذلك غير قائم، أنّ هناك حوادث تنتمي إلينا نحن أنفسنا، [92] لكنها ليست في وعينا. فالإنسان له وعي، ويمكن أن يكون شيء ما قائمًا في الإنسان من غير أن يعرفه. وهكذا يكون هذا الشيء قائمًا فيه بالتأكيد، ومع ذلك لا يكون قائمًا في وعيه. الحجرة إما أنْ تكون فيها خاصيةٌ ما أو ألا تكون. أما نحن فيمكن في الوقت نفسه أنْ يكون لدينا شيء ما وأنْ لا يكون لدينا، أي أنْ لا نعرف عنه شيئًا. والمرء يتحدث بالفعل عن ما هو لاواعٍ، وهذا قائم من زاوية، ومع ذلك غير قائم من زاوية أخرى، أيْ باعتباره ليس محلّ وعي. يأتي هذا الوضع الغريب "قائم ومع ذلك غير قائم" من إمكان وعي أمر لاواعٍ. ويظهر أن هذا الفرق بين عدم-الكون-هنا بمعنى اللاوعي والكون-هنا بمعنى الوعي هو أيضًا الفرق الذي يتطابق مع ما نعنيه بالإيقاظ، أي بإيقاظ ما ينام. لكن هل يُمكن أن نعادل ببساطة بين النوم وغياب الوعي؟ فغياب الوعي يحصل أيضًا في الإغماء الذي لا يجوز أن نطابقه مع النوم وبالأحرى مع الموت. وهكذا فمفهوم اللاوعي هذا إذن واسع جدًّا، وذلك بغض النظر عن مدى كونه أصلا مفهومًا لائقًا. ومن جِهة. أخرى فإن النوم لا يعني ببساطة غياب الوعي، بل إننا نعرف، بعكس ذلك، أنه ينتمي إلى النوم وعيٌ خاص يتّسم في كثير من الحالات بحيويّة كبرى، أقصد الحلم، وذلك بحيث إنه هنا على الخصوص لا يُمكن تحديد شيءٍ ما اعتمادًا على الفرق "واع - لاواع"، فاليقظة والنوم لا يتطابقان مع الوعي واللاوعي.

هكذا يتبيّن إذن أننا لن نبلغ مرادنا اعتمادًا على التمييز بين ما هو "لاواع" وما هو "واع" فإيقاظ حال وجداني لا يُمكن أن يعني ببساطة أن نجعله واعيًّا بعد أن كان من قبلُ لاواعيًا، بل يعني جعْله يصير يقظًا وجعْله بالذات يكون ما هو. أمّا عندما نجعل حالًا وجدانيًا واعيًا، عندما نعْرفه ونجعله موضوعًا لمعرفة صريحة، فإننا [93] نبلغ نقيض الإيقاظ. إذْ بذلك بالذات ندمّره أو على الأقل لا نقوّيه، بل نضعفه ونغيّره.

ومع ذلك يبقى صحيحًا أن إيقاظ حال وجداني يفترض أنه قد كان هنا ومع

ذلك لم يكن هنا. رأينا سلبًا أن الفرق بين الكون-هنا وعدم-الكون-هنا لا يتطابق مع الفرق بين الوعي واللاوعي. ومن ذلك نستخلص أيضًا أنه إذا كان الحال الوجداني ينتمي إلى الإنسان، إذا كان "فيه" كما نقول أو كان عنده، وإذا كان لا يُمكن إيضاح ذلك اعتمادًا على الوعي واللاوعي، فإننا لا يُمكن أبدًا أن نقترب منه، طالما كنّا نأخذ الإنسان على أنّه كائن لا يختلف عن الشيء المادي إلا بأن له وعيًا، على أنّه حَيَوان مزوّد بالعقل، على أنه animal rationale أو على أنه أنا مقيَّد بجسد وله معيشات محضة. وتصوّر الإنسان ككائن حيّ له فوق ذلك عقلٌ قاد إلى سوء تقدير كلّي لماهيّة الحال الوجداني. ولهذا فإيقاظ الحال الوجداني ومحاولة الاشتغال على هذا الشيء الغريب يتطابق في نهاية الأمر مع مطلب تغيير تصوّرنا عن الإنسان تغييرًا كلّيًا.

وحتى لا أعقّد الآن منذ البدء المشكلة بشكل مفرط أتجنب معالجة ما هو النوم في الحقيقة. فقد يُمكن أن يقول المرء من زاوية منهجيّة بأننا لن نعرف ماهيّة الإيقاظ إلا إذا أوضحنا معنى النوم ومن ثَمّ معنى اليقظة. أكتفي بالإشارة إلى أننا لا يُمكن أن نباشر مهمّة إيضاح ظاهرة مثل النوم أو اليقظة من الخارج كسؤال جزئي، بل لا يُمكن إنجاز هذا الإيضاح إلا إذا كان لدينا تصوّر أساسي يحدِّد كيف ينبغي أن يتعيَّن كائنٌ في بنيته حتى يُمكن أن ينام أو يصحو. فنحن لا نقول: الحجرة تنام أو تصحو. لكن ماذا بالنسبة إلى [94] النبات؟ هنا نقع سلفًا في حيرة. فمن المشكوك فيه جدًّا أنّ النبات ينام، وذلك لأنه من المشكوك فيه أنه يصحو. أمّا الحَيَوان فنعرف أنه ينام، لكن السؤال يبقى دائمًا هو هل هذا النوم هو نفسه نوم الإنسان وما هو إذن النوم عُمومًا. وهذا المشكل يرتبط على نحو صميمي مع السؤال عن بنية كوْن هذه الأنواع المختلفة من الكائن: الحَجَر، النبات، الحَيَوان، الإنسان.

في مقابل أشكال سوء فهم النوم المتعدِّدة في الزمن الحديث نلاحظ أن الفلاسفة القدماء قد أدركوا الطابع الأساسي للنوم بشكل أكثر أوليّةً ومباشَرةً. فأرسطو الذي ألّف بحثًا في اليقظة والنوم (*Peri húpnou kai egregórseos*)، رأى

شيئًا غريبًا عندما قال إن النوم هو *akinesia*[9]. فهو لا يربط النوم بالوعي أو اللاوعي، بل يقول: النوم هو *desmós*، هو تقيُّد، تقيُّد خاص للـ *aísthesis*، ليس للإدراك الحسي فقط، بل تقيُّد للكائن يمنعه من أن يستقبل كائنا آخر غيره هو نفسه. وتحديد النوم بهذا الشكل هو أكثر من صورة، إنه يفتح منظورًا كبيرًا لم يُتابع البتّة من زاوية ميتافيزيقيّة. بناءً على اعتبارات ميتافيزيقيّة مبدئيّة يجب أنْ نعْدِل عن الخوض في مشكلة النوم وأنْ نحاول إيضاح معنى إيقاظ حال وجداني على طريقٍ آخر.

ج) كون الحال الوجداني هنا وعدم-كونه-هنا يتأسّس على كون الإنسان من حيث هو كون-هنا وكون-في-شرود (غياب)

عندما نتكلّم الآن على كون الإنسان هنا[10] وعدم-كونه-هنا[11] في الوقت نفسه، فإننا لا نعني بتاتًا [95] الفرقَ بين حالة الوعي وحالة اللاوعي، ويتضح ذلك من خلال حدَثٍ يحدُث بالتحديد في حالة اليقظة إذا ما اعتبرناها الآن الحياة الواعيّة في مقابل الحياة اللاواعيّة (النوم). فكثيرًا ما "لا نكون هنا" أثناء حديثٍ في مجلسٍ ما، وكثيرًا ما نكتشف أننا كنّا غائبين من دون أن يكون قد غشِيَنا النوم. أنْ لا-نكون-هنا، أنْ نكون-في-شرود[12]: هذا لا علاقة له إطلاقًا بحالة الوعي واللاوعي بالمعنى المألوف. بالعكس، يُمكن أن نكون واعين جدًّا خلال عدم-كوننا-هنا. فخلال هذا الغياب نكون بالذات منشغلين بأنفسنا إنْ لم

---

9 غياب الحركة.

10 Da-sein.

11 Nicht-Da-sein.

12 Weg-sein، حرفيا الابتعاد عن محل معيّن أو الحالة التي يكون فيها الشيء بعيدا عن هذا المحل، أيْ التي لا يكون فيها هنا da وبالتالي يكون غائبا. وتشير أيضًا إلى الحالة التي لا يدرك فيها المرء شيئًا مما هو حوله كما يحدث مثلًا في حالة الإغماء أو عندما ينصبّ انتباه المرء على شيء ما غير آبه بما يحدث حوله. والمقصود هنا عند هايدغر الحالة التي لا يكون فيها المرء منفتحًا على ما هو حوله. والمهمّ هنا أن هذه الحالة لا تتطابق مع حالة غياب الوعي.

نكن منشغلين بآخر. ومع ذلك فعدم-كوننا-هنا هو كوننا-في-شرود. لنفكر في الحالة القصوى للجنون حيث يُمكن أن تسود الحالة العليا للوعي ومع ذلك نقول: الإنسان أحمق[13]، في غير مكانه[14]، شارد ومع ذلك هنا. الكون-هنا والكون-في-شرود لا يعادلان أيضًا اليقظة والنوم. وسوف يتبيّن فيما بعد لماذا يبقى فهمنا لهما انطلاقًا من ذلك مشروعًا.

نرى أنه ينتمي في النهاية إلى كيفيّة كون الإنسان عُمومًا إمكانُ أن يكون شاردًا. لكن لا يمكن أن يكون الإنسان شاردًا بهذه الكيفيّة، إلا إذا كان لكونه طابعُ الكون-هنا. نسمّي كون الإنسان "كينونة"[15] في معنى لا يزال علينا تعيينه بالمقارنة مع كونِ الحَجرة مثلًا قائمة[16]. وفي النهاية ينتمي إلى ماهيّة الكينونة أن تكون-في-شرود. وهذا ليس حادثًا بلا أهميّة يُمكن أن يرِد أحيانًا، بل هو سمة ماهويّة لكون الإنسان نفسه، هو كيفَ يكون الإنسان وفقًا له، وذلك بحيث إن الإنسان طالما هو يوجد[17] يكون سلفًا وبالضرورة في كونه-هنا دائمًا أيضًا بصورة ما في شرود. وكلّ هذا يعني أن الفرق بين "واع" و"لاواع" ليس فرقًا أوليًا، بل يُمكن ملاحظته سواء في الكون-هنا أو في الكون-في-شرود.

ينبغي إيقاظ حال وجداني، وهذا يعني أنه هنا وليس هنا. وإذا كان الحال الوجداني يتّسم بأنه هنا وليس هنا، فهذا يعني أنّ له هو نفسه علاقة بالماهيّة

---

13 ver-rückt، يفصل هايدغر بين مكوني الكلمة ليبين أن كلمة verrückt: أحمق أو مجنون يمكن أن تعني ما ليس في محله، ما هو خارج مكانه، غائب عن مكانه. وهذا يعني أن المجنون ليس هنا رغم أن حالة حادّة للوعي تسوده، مما يدلّ على أن عدم-الكون-هنا أو الكون-في-شرود لا يتطابق مع حالة اللاوعي.

14 verschoben: في غير محله.

15 Da-sein.

16 das Vorhandensein: كون الشيء قائما، قيام الشيء.

17 existiert، يستعمل هايدغر كلمة Existenz: وجود لنعت الكيفيّة الخاصة لكون الإنسان. لا يعني الوجود الآن الوجود بالمعنى التقليدي existentia أي حضور كائن وقيامه الفعلي الواقعي. فالوجود هو نمط كون الكينونة التي لها علاقة خاصة بكونها لأنها تفهمه وتنجزه.

الصميميّة لكون الإنسان، أنّ له علاقة بكينونته. [96] **ينتمي الحال الوجداني إلى كون الإنسان.** والآن نكون قد اقتربنا أكثر من إمكان ونمط "هنا" و"ليس هنا"، على الرَّغم من أننا بعيدون جدًّا عن أن نراه بشكل سليم. إذْ عندما نتكلّم على الحال الوجداني قائلين إنه هنا وليس هنا، فإننا نأخذه كشيء يرِد في الإنسان ولا يرِد فيه. إلا أن الكون-هنا والكون-في-شرود المميِّزَيْن للإنسان يختلفان كلّيّةً عن كون شيء ما قائمًا أو غير قائم. نتكلّم مثلًا على قيام كائن أو عدم قيامه بالنسبة إلى حجرة (مثلا عدم قيام الخشونة في هذه الصخرة) أو في تصوّر معيَّن بالنسبة إلى عمليّة فيزيائيّة، بل حتى بالنسبة إلى ما يسمّى معيشًا نفسيًّا. فقيام شيء وعدم قيامه يقرِّر بصدد كونه وعدم كونه. أمّا ما سميناه كونًا-هنا وكونًا-في-شرود فينتمي إلى كون الإنسان، وهو ليس ممكنًا إلا عندما **يكون** الإنسان وطالما **يكون**. فكونه-في-شرود هو نفسه كيفية لكونه. أنْ يكون الإنسان في شرود لا يعني ألّا يكون بتاتا، بل بالأحرى كيفية لأن يكون-هنا. فالحجرة في غيابها ليست هنا. أما الإنسان فيجب أن يكون-هنا حتى يُمكن أن يكون-في-شرود، ولا يُمكن أن يكون في شرود إلا طالما هو هنا.

ولمّا كان الحال الوجداني ينتمي إلى كون الإنسان فإنه لا يجوز لنا، بناءً على ما قيل، أن نتكلّم على الحال الوجداني وأن ننظر إليه كما لو كان قائمًا أو غير قائم. لكن قد يقول المرء: ماذا يمنعنا من ذلك؟ فالأحوال الوجدانيّة مثل الفرح والرضا والغبطة والحزن والكآبة والغضب هي بالفعل شيء سيكولوجي، وبعبارة أفضل نفسي؛ إنها بالفعل أحوال في النفس، ويمكن بالفعل أن نلاحظها في أنفسنا ولدى آخرين. بل يُمكن أيضًا أن نسجل كمْ تدوم وكيفَ تتضخم وتتضاءل وما هي الأسباب التي تثيرها أو تعوقها. الأحوال الوجدانيّة أو "المشاعر"[18] كما يقال أيضًا هي حوادث في الذات. والسيكولوجيا كانت دائمًا تميِّز بين التفكير والإرادة والشعور[19]. وإنه ليس صدفةً أنها تذْكر الشعور في

18 die Gefühle.

19 das Fühlen.

المرتبة الثالثة، أي في مرتبة تابعة. [97] المشاعر هي الصنف الثالث من المعيشات. فمن الطبيعي أنّ الإنسان في المقام الأول كائن حيّ عاقل، أنّه في المقام الأول وفي البداية يفكّر ويريد. ولا شكّ أنّ المشاعر هي أيضًا قائمة. لكن أليست، إذا جاز القول، سوى ما يزيّن تفكيرنا وإرادتنا أو يُعتّمهما ويعرقلهما؟ فالمشاعر والأحوال الوجدانيّة تتبدّل على الدوام، ليس لها قوام راسخ، إنها أقلّ الأشياء استقرارًا. وهي ليست سوى البريق واللّمعان الذي يخيّم على الحوادث النفسيّة أو أيضًا العَتَمة التي تخيّم عليها. أليست الأحوال الوجدانيّة مثل ظلال لسحب غير مستقرّة تهيم فوق المشهد الطبيعي ولا يُمكن الإمساك بها؟

أكيد أنه يُمكن أن نعتبر الأحوال الوجدانيّة هكذا كما لو كانت تلويناتٍ للحوادث النفسيّة الأخرى وظواهرَ مرافقة لها. وفي الواقع قد اعتبرها المرء أيضًا إلى اليوم هكذا. لا نزاع في أن هذا التحديد صائب، لكن لا يُمكن أيضًا الادعاء بأن هذا التصوّر العامي هو التصوّر الوحيد الممكن أو حتى الحاسم، بحجة أنه مثلًا التصوّر الأكثر مباشرةً والأكثر انسجامًا مع التصوّر القديم للإنسان. لكن ما دامت الأحوال الوجدانيّة تنتمي إلى كون الإنسان، فإنها ليست مجرّد حادث نفسي أو حالة مماثلة لحالة المعدن الذي يُمكن أن يكون سائلًا أو جامدًا. ولهذا يجب الآن أن نسأل: كيف ينبغي أن نفهم **إيجابًا** الحال الوجداني من حيث إنه ينتمي إلى ماهيّة الإنسان، وكيف ينبغي أن نتصرّف إزاء الإنسان نفسه إذا أردنا أن نوقظ الحال الوجداني؟

قبل أن ننظر في هذه الأسئلة نذكّر بما قلناه إلى الآن عن مهمّة محاضرتنا. مهمّتنا هي إيقاظ حال وجداني أساسي لتفلسفنا. والأحوال الوجدانيّة ليست شيئًا يُمكن ببساطة أن نلاحظه ملاحظةً لها صلاحية عامّة، كما هو الأمر بالنسبة إلى واقعةٍ يُمكن أن نَعرِضها أمام أيّ شخص. ولا يعني ذلك فقط أن الحال الوجداني لا يُمكن ملاحظته، بل فوق ذلك لا يجب أن نلاحظه حتى لو كانت ملاحظته ممكنةً. فكلّ ملاحظة تجعل شيئًا ما واعيًا، [98] وجعل الحال الوجداني واعيًا يعني تدميرَه وعلى الأقل تغييرَه، والحال أنّ المهمّ بالنسبة إلينا عند إيقاظ حال

وجداني أنْ نترك هذا الحال الوجداني يكون كما ينبغي أن يكون بصفته هذا الحال الوجداني. فالإيقاظ هو ترك الحال الوجداني - الذي كان من قبلُ نائما على ما يظهر - يكون، إذا جاز لنا في البداية أن نستخدم هذه الصورة في تعالق مع الاستعمال اللغوي. الحال الوجداني هو بشكل ما هنا وليس هنا. رأينا أن هذا الفرق بين الكون-هنا وعدم-الكون-هنا له طابع خاص وأنه لا يتطابق بتاتًا مع الفرق بين كون الحجرة قائمة وكونها غير قائمة. فكون الحجرة غير قائمة ليس كيفيّة معيّنة لكونها قائمة، بل النقيض المباشر لذلك. أما الكون-في-شرود، أيْ الغياب في أشكاله المختلفة، فليس النقيض الذي يلغي الكون-هنا، بل بالعكس: كلّ كون-في-شرود يفترض الكون-هنا، إذْ يجب أن نكون-هنا لكي يُمكن أن نكون-في-شرود. ولا يُمكن أن نكون-في-شرود إلا طالما نكون-هنا والعكس. وهكذا فإن هذا الكون-في-شرود، وبالتالي هذا الكون-هنا وليس-هنا، هو شيء فريد. والحال الوجداني يترابط على نحو لا يزال غامضًا مع هذه الكيفيّة الفريدة للكون.

ذكرنا أيضًا أننا إذْ نقول عن حال وجداني إنه هنا، فهذا يثير مبدئيًّا سوء فهم،لأننا بذلك ننظر إلى الحال الوجداني كما لو كان خاصيّةً كائنةً ترِد أيضًا بجانب خصائص أخرى. وإزاء هذا الفهم الذي ينكر أن الأحوال الوجدانيّة هي شيء ما كائن، سُقنا الرأي العاميّ الذي يعبِّر عن ذاته في السيكولوجيا وفي التصوّر التقليدي: الأحوال الوجدانيّة مشاعر، والشعور يمثل، بجانب التفكير والإرادة، الصنفَ الثالث من المعيشات. وتصنيف المعيشات هذا جرى على أساس تصوّر الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا عاقلًا. في البداية لا يُمكن أن ننازع في طابع المشاعر هذا. لكننا ختمنا بالسؤال، [99] هل طابعُ الأحوال الوجدانيّة هذا، الصائبُ في حدود معيّنة، هو طابعها الحاسم وهل هو طابعها الجوهري. وفي مقابل ذلك رأينا أولا أن الأحوال الوجدانيّة ليست كائنًا، ليست شيئًا ما يرِد فقط بشكل ما في النفس؛ وثانيا أن الأحوال الوجدانيّة ليست هي الأقل دواما والأكثر سطحيّة كما يعتقد المرء. وينبغي أن نبيِّن الصيغة الموجبة في مقابل هذه الأطروحة السالبة. لكي نقابل الأطروحتين السالبتين بأطروحة موجبة، يجب أن نقترب بضع خطوات أكثر من الأحوال الوجدانيّة وماهيّتها.

§ 17 تحديد مؤقّت لظاهرة الحال الوجداني:
الحال الوجداني بوصفه كيفيّة أساسيّة للكينونة،
بوصفه ما يمنح الكينونة استقرارًا وإمكانا.
إيقاظ الحال الوجداني كإمساك "بالكينونة" بما هي "كينونة"

ينتاب حزنٌ إنسانًا ونحن بمعيّته. فهل يعني ذلك فقط أن هذا الإنسان يعيش حالًا لا نعيشه نحن، بينما يبقى كلّ شيء كما كان؟ أو ماذا يحدث هنا؟ الإنسان الذي أصبح حزينًا ينغلق، يصبح التعامل معه صعبًا، من دون أن يبدي إزاءنا خلال ذلك فظاظةً؛ فقط يصبح التعامل معه صعبًا. ومع ذلك فنحن بمعيّته كما نكون عادة، بل ربما نكون معه بشكل أكثرَ تواترًا ونعامله بلطف أكبر؛ وهو أيضًا لا يغيِّر تصرّفه إزاء الأشياء وإزاءنا. الكلّ يبقى كما كان، ومع ذلك يصير مختلفًا، ليس فقط من هذه الزاوية أو تلك؛ بل بغضّ النظر عن أن ما نقوم به وما نعمل لأجله يبقى هو نفسه، فإن الكيفيّة التي نحن فيها جميعًا تصبح مختلفةً. وهذا ليس ظاهرة ناتجة عن حال الحزن القائم فيه، بل ينتمي إلى كونه حزينا.

ماذا يعني أنه من الصعب التعامل مع هذا الشخص وهو في هذا الحال الوجداني؟ إن الكيفيّة التي يُمكن وفقًا لها أن نكون معه وأن يكون معنا صارت [100] مختلفة. وهذا الحزن هو ما يشكّل هذه الكيفيّة (كيف نكون معًا). إنه يأخذنا معه إلى داخل النمط الذي هو فيه، من دون أن نكون بالضرورة نحن أنفسنا حزينين. الكون-معًا[20]، كوننا-هنا، صار مختلفًا، إنه تغيَّر وجدانيًا. عند اعتبار أدقّ لهذا الوضع، الذي لن نستمر في تقصّيه، يتبيّن سلفًا أن الحال الوجداني ليس في داخل نفس الآخر، وليس بجانب ذلك في نفوسنا أيضًا، بل يجبُ بالأحرى أن نقولَ ونقولُ: هذا الحال الوجداني يغشى الكلّ، إنه ليس إطلاقًا في مجال داخلي ما، ثم يظهر بعد ذلك لرؤية العين فقط، لكن هذا لا يعني أيضًا أنه في الخارج. فأين هو وكيف هو إذن؟ وهل يحقّ لنا أن نسأل أين

---

20 das Miteinandersein.

هو هذا الحال الوجداني، الحزن، وكيف هو؟ ليس الحال الوجداني كائنًا يرد في النفس بوصفه معيشًا، بل هو كيفُ كينونتنا-معا[21].

أو لنأخذ إمكانيّات أخرى. إنسانٌ خفيف الظلّ - كما نقول - ينشر المرح[22] في مجلسٍ. هل يعني ذلك أنه يُحدِث بداخله معيشًا نفسيًّا ثم يضفيه بعد ذلك على الآخرين، مثلما تنتقل الجراثيم المعدية من عضويّة إلى أخرى ومن هذه إلى تلك؟ نقول بالفعل إن الحال الوجداني مُعْدٍ. أو لنأخذ إنسانًا آخر يكبح بأسلوب كونه كلَّ شيء في مجلسٍ ويُثقِل عليه؛ لا أحد يفصح عن ذاته بحريّة. ماذا نستخلص من ذلك؟ ليست الأحوال الوجدانيّة ظواهر مصاحبة، بل هي بالذات ما يحدّد مسبقًا كوننا-معًا. ويبدو بمعنى ما كما لو أن حالا وجدانيًّا هو هنا سلفًا كلّ مرّة مثل جوٍّ[23] نغطس فيه فيضبطنا وجدانيًّا. ولا يظهر فقط أن الأمر هو على هذا النحو، بل إنه هكذا، وينبغي بالنظر إلى هذا المعطى الواقعي أن نتخلّى عن سيكولوجيا المشاعر والمعيشات والوعي. ينبغي أن نرى وأن نقول ماذا يحدث هنا. يتبيّن أن الأحوال الوجدانيّة ليست مجرّد شيء قائم، بل إنها هي نفسها بالذات كيفيّة أساسيّة [101] وشكل أساسي للكون، وبالضبط للكون-هنا، وهذا يعني دائمًا مباشرة للكون-معًا. إنها كيفيّات للكون-هنا وبالتالي كيفيّات للكون-في-شرود. والحال الوجداني هو كيفيّة، ليس مجرّد شكل أو نمط، بل كيفيّة بمعنى لحن[24] لا يحلّق فوق ما يسمّى الكون الواقعي للإنسان[25]، بل

---

21 das Miteinander-Dasein.

22 Stimmung bringen، تعني حرفيًّا يأتي بحال وجداني أو يجلب حالًا وجدانيًّا. وتستعمل هذه العبارة للدلالة على أن شخصًا ينشر في مجلس ما جوًّا مرِحًا ومسلّيًا، ويجعل الناس حواليه في حال وجداني مرِح.

23 Atmosphäre: جوّ، محيط، بيئة، والمقصود أن الحال الوجداني ليس بمثابة معيش ينتمي إلى تيّار المعيشات ويحدث في داخليّة الأنا أو النفس.

24 Weise: شكل، كيفيّة؛ لكن تعني أيضًا أيضًا اللحن أو النغم Melodie. الحال الوجداني هو كيفيّة ماهويّة لوجود الكينونة، إنه ليس جزءًا منزويًّا في مكان ما من الكينونة، بل إنه بمثابة لحن يعطي لوجود الإنسان في كلّ مرّة طابعًا محدَّدًا.

25 das sogenannte eigentliche Vorhandensein des Menschen، ترجمنا هذه العبارة بشيء من التصرّف، تعني حرفيا: ما يسمّى كون الإنسان قائمًا بالمعنى الحقّ.

يضبط[26] هذا الكون، أي يطبع الإنسان وجدانيًّا ويعيِّن نوعَ وكيفَ كونه.

بهذا نصل إلى الصّيغة الموجَبة للأطروحة السّالبة الأولى التي تقول إن الحال الوجداني ليس كائنًا، إنه إيجابًا شكل أساسي، **الكيفيّة الأساسيّة التي تكون بحسبها الكينونة بوصفها كينونة**. ولدينا في الحين نفسه أيضًا الأطروحة المقابلة للأطروحة السالبة الثانيّة: ليس الحال الوجداني شيئًا متقلبًا وعابرًا ومجرّدَ ذاتي؛ نظرًا لأن الحال الوجداني هو الكيف الأصلي الذي تكون فيه كلّ كينونة كما هي، فإنه ليس الأقلّ استقرارًا، بل هو ما يمنح للكينونة من الأساس **استقرارًا وإمكانًا**.

من كلّ ذلك يجب أن نفهم ما معنى أن نأخذ ما يسمى "الأحوال الوجدانيّة" بالشكل السليم. وليس المهمّ أن نحدِّد، في موقف معارض للسيكولوجيا، نوعًا من المعيشات النفسيّة بشكل أكثر صوابًا وأن نحسّن بذلك السيكولوجيا، بل أن نفتح أوّلًا نظرنا على **كينونة** الإنسان. فالأحوال الوجدانيّة كيفيّات أساسيّة **نجد فيها**[27] أنفسنا هكذا وهكذا. الأحوال الوجدانيّة **هي الكيف** الذي نكون بحسبه هكذا وهكذا. بالطبع نأخذ غالبًا "كوننا هكذا وهكذا" - لأسباب لن نناقشها الآن - كشيء لا أهمية له بالمقارنة مع ما نسعى إليه، ومع **ما** ننشغل به، ومع **ما** سيحدث لنا. وعلى الرَّغم من ذلك، فأنْ يكون "حالنا هكذا وهكذا" ليس وليس أبدًا نتيجة وظاهرة مصاحبة لتفكيرنا وفعلنا، بل -بعبارة فضفاضة- شرط كلّ ذلك و"الوسط" الذي يحدث فيه كلّ ذلك. **وإن تلك** الأحوال الوجدانيّة بالذات التي لا ننتبه إليها البتّة وبالأوْلى لا نلاحظها، تلك الأحوال الوجدانيّة التي تطبعنا بحيث يبدو [102] كما لو لم يكن هنا أيّ حال وجداني إطلاقًا وكما لو أننا غير مطبوعين وجدانيًّا، لهي الأكثر سلطانًا.

---

26 den Ton angeben: يعطي لشيء ما نبرة، بمعنى يضبطه ويوجهه ومن ثَمّ يلعب دورًا مرجعيًّا في تحديده.

27 sich befinden، يجد ذاته، ومن هذا الفعل تأتي die Befindlchkeit التي تعني في الآن نفسه الحال الوجداني Stimmung وأيضًا الوجدانية Gestimmtheit، أيْ كون الإنسان يتحدّد ماهويا بأنه دائما مطبوع وجدانيا.

في البداية وفي الغالب[28] لا تهزّنا سوى أحوال وجدانيّة خاصّة تميل إلى "الأشكال القصوى" مثل الفرح والحزن، بينما لا نلحظ خشيةً خافتةً أو رضًا عابرًا إلّا بدرجة أقلّ. أمّا غياب الوجدانيّة بالذات، الذي لا يكون فيه وجداننا معكّرًا[29] ولا "طيّبا"[30]، فيظهر أنه ليس هنا إطلاقًا، ومع ذلك فهو هنا. إلّا أننا في وضع "لا هذا ولا ذاك" لا نكون أبدًا غير مطبوعين وجدانيًّا. لكن هناك أسباب جوهريّة تمامًا هي التي تجعلنا نعتبر أن غياب الوجدانيّة يعني أننا غير مطبوعين وجدانيًّا على الإطلاق. وعندما نقول إن شخصًا خفيفَ الظلّ ينشر المرح[31] في مجلسٍ، فهذا يعني فقط أنه يُحدث حالًا وجدانيًّا مؤنسًا أو مرحًا، ولا يعني أنه لم يكن هنا من قبلُ أيّ حال وجداني. فقد كان هنا انعدام الوجدانيّة الذي يصعب في الظاهر إدراكه والذي يظهر أنه بلا أهميّة، لكنه ليس كذلك إطلاقًا. نرى مجدّدًا أن الأحوال الوجدانيّة ليست أشياء تظهر دائمًا في مجال النفس الفارغ وتختفي من جديد. بل إن الكينونة بوصفها كينونة هي دائمًا سلفًا مطبوعةٌ وجدانيًّا من الأساس، ولا يحدث دائمًا سوى تغيُّر الأحوال الوجدانيّة[32].

---

28 zunächst und zumeist: في البداية وفي الغالب. تشير هذه العبارة في استعمال هايدغر إلى موقف الوجود المتوسّط في الحياة اليوميّة.

29 migestimmt.

30 gut gestimmt.

31 Stimmung bringen، تعني حرفيا يحمل حالا وجدانيا.

32 في هذه الفقرة يورد هايدغر عبارتين توحيان بأن الإنسان لا يكون دائما مطبوعًا وجدانيًّا ويحاول أن يؤوّلهما بما ينسجم مع تصوره للوجدانية. العبارة الأولى هي Ungestimmtheit، وتعني حرفيا غياب أو انعدام الوجدانية، وتستعمل للدلالة على الوضع الذي لا يكون فيه وجدان الإنسان معكّرًا كما هو الأمر مثلًا في الحزن ولا طيّبا كما هو الأمر مثلًا في الفرح، إنه الوضع الذي لا يعيش فيه الإنسان حالا وجدانيا بارزًا وقويا. لكن هذا لا يعني بحسب هايدغر أن الإنسان يكون في هذا الوضع غير مطبوع وجدانيا البتة، بل إن ما يطلق عليه غياب الوجدانية يدلّ هو نفسه حال وجداني لا يلفت الانتباه. أما العبارة الثانية فهي Stimmung bringen، حيث يقال مثلًا حرفيًّا عن شخص خفيف الظل إنه يحمل أو يجلب إلى مجلس حالا وجدانيا، وهذا يوحي بأن هذا المجلس كان قبل قدومه غير مطبوع وجدانيا وأن هذا الشخص هو الذي جعل المجلس مطبوعًا وجدانيًّا. هنا أيضًا بيّن هايدغر أنّ هذا غير صحيح وأنّ معنى العبارة المذكورة ⁎

قلنا بشكل مؤقت وتقريبي إن الأحوال الوجدانيّة هي "شرطُ" التفكيرِ والفعلِ و"الوسطُ" الذي يحدثان فيه. وهذا يعني أن جذورها تمتد بشكل أكثر أصليّة منهما إلى ماهيّتنا، ففيها فقط نعثر على أنفسنا - بوصفنا "كينونة". ولأنّ ماهيّة الحال الوجداني تكمن بالذات في أنه ليس ظاهرة مصاحبة[33]، بل في أنه يعود إلى أساس الكينونة، لهذا فإن ماهيّة الحال الوجداني تبقى خفيّة أو محجوبةً عنّا؛ ولهذا نفهم في البداية ماهيّة الحال الوجداني انطلاقًا ممّا يسترعي انتباهنا أوّلا، أي انطلاقًا من الأشكال القصوى للحال الوجداني، انطلاقًا من ما يبزغ وينقشع. ولأننا نفهم الأحوال الوجدانيّة انطلاقًا من الأشكال القصوى، فإنها تظهر كحوادث بين أخرى، وبذلك نغفل [103] الوجدانيّة الفريدة، نغفل أن الكينونة كلّها من حيث هي كذلك مضبوطة وجدانيًا على نحو أصلي.

من هنا يتضح أن إيقاظ الأحوال الوجدانيّة هو شكل للإمساك بالكينونة بالنظر إلى "كيفيتها" التي تكون عليها كلّ مرّة، للإمساك "بالكينونة" بوصفها "كينونة"، وبعبارة أفضل، لترك "الكينونة" تكون كما هي أو كما يُمكن أن تكون من حيث هي "كينونة". قد يكون هذا الإيقاظ عملًا غريبًا وصعبًا وقليل الشفافيّة. وإذا كنّا قد فهمنا مهمّتنا، فإنه ينبغي علينا الآن بالذات أن نلتزم بألا نتحدث الآن مرّة أخرى، من حيث لا ندري، عن الأحوال الوجدانيّة وحتى عن إيقاظها، بل أن نفعل[34] بمقتضى كيفيّة هذا الإيقاظ باعتباره فعلًا[35].

= أن الشخص يحمل معه جوًا مُسلّيًا ومرحًا يختلف عن ما كان سائدا قبل قدومه، أيْ أنه أسهم في تغيير وجدان الكون-معًا في هذا المجلس.

33 Begleiterscheinung: ظاهرة مصاحبة. ليس الحال الوجداني ظاهرة تصاحب أحيانا تفكيرنا أو إرادتنا، بل هو تحديد ماهوي للكينونة لا يمكن تصوّرها بدونه.

34 يذكّر هنا هايدغر بما قاله في نهاية القسم التمهيدي من أنه يجب أن نتوقّف عن أن نتحدّث verhandeln عن الميتافيزيقا من خارجها وأن ننتقل إلى أن نفعل handeln داخلها. وهذا يعني في هذا السّياق أن نتوقف عن الحديث عن الأحوال الوجدانية وحتى عن إيقاظها وأن ننتقل إلى الفعل بمقتضى كيفية الإيقاظ.

35 Handlung.

§ 18 التثبُّت من وضعِنا الحالي والحالِ الوجداني الأساسي المهيمن فيه شرطٌ لإيقاظ هذا الحال الوجداني الأساسي

لكن حتى إذا التزمنا بذلك تواجهنا صعوبات ضروريّة يتضح لنا عند استعراضها أن إيقاظ حال وجداني أساسي ليس أمرًا يُمكن مباشرته ببساطة كما نقطف زهرة مثلًا.

أ) أربعة تأويلات لوضعنا الحالي: التعارض بين الحياة (النفس) والروح لدى أُزفالد اشبنغلر ولودفيش كلاغس وماكس شيلر وليوبولد تسيغلر

ينبغي إذن إيقاظ حال وجداني أساسي! ينبعث فورًا السؤال: **أيّ** حال وجداني ينبغي أنْ نوقظه أو أنْ نجعله يستيقظ فينا؟ حال وجداني يضبطنا **نحن** من الأساس؟ من نحن إذن؟ ماذا نعني عندما نقول الآن "نحن"؟ هل نحن بمعنى هذه المجموعة من الأفراد البشريين المجتمعين في هذا المكان؟ أم [104] "نحن" الذين نضطلع هنا في الجامعة بمهامّ دراسة العلوم؟ أم "نحن" باعتبارنا ننتمي إلى الجامعة ونندرج في الوقت نفسه في مسلسل التكوين الروحي؟ وتاريخ الروح هذا - هل نعتبره مجرّد حدث ألماني فقط أو غربي وأكثر من ذلك أوروبي؟ أم هل يجب أن نوسّع أكثر الدائرة التي ننتمي إليها؟ نقصد "نحن"، لكن في أيّ وضع، وفي أيّ حصر وتحديد لهذا الوضع؟

كلّما وسَّعْنا منظورنا إلى هذا الوضع بهت الأفق وصارت المهمّة أقل تعيُّنا. ومع ذلك نشعر بأننا كلّما وسّعنا المنظور مَسَّنا - مَسَّ كلَّ واحد منّا - بشكل أكثر حدّةً وتأثيرًا.

لكن بذلك يزداد أيضًا إلحاح مهمّة واضحة لم يبق ممكنًا، على ما يظهر، أن نتلافاها. إذا كان يجب وكنّا نريد أن نوقظ فينا حالًا وجدانيًا أساسيًا، فيجب لهذا الغرض أن نتثبَّت من وضعنا. ما الحال الوجداني الذي يتعيّن **علينا اليوم** إيقاظُه؟ لا يُمكن أن نجيب عن هذا السؤال إلا إذا عرفنا وضعَنا **نحن** نفسَه بشكل

كافٍ، حتى نستخلص منه الحال الوجداني الأساسي الذي يهيمن علينا. ولأنّ إيقاظَ حال وجداني أساسي والغرضَ منه يتعلّق، على ما يظهر، بشيء أساسي وأخير، فيجب النظر إلى وضعنا هذا في أوسع مدى ممكن. فكيف يُمكن أن نحقّق هذا المطلب؟ إذا فحصنا الأمر عن كثب فسيتبيّن أنّ مطلب وصف وضعنا ليس مطلبًا غير جديد وحسب، بل سيتبيّن فوق ذلك أنّ هذه المهمّة قد أُنجزت بأشكال متعدّدة. وسوف لن يكون علينا إلا أن نضع أيدينا على الطابع الموحَّد لوصف وضعنا وأن نمسك بسمته الأساسية العامّة.

إذا بحثنا حوالينا عن التحديدات الصّريحة (تأويلات، تصويرات) المحتملة لوضعنا الحالي، فيمكن أن ننتقي منها أربعة [105] وأن نسِمها بكلّ إيجاز. وفي مثل هذه الحالات لا يُمكن أن يكون الاختيار خاليًا من التعسف، لكن هذا لن يكون مضرًّا بالمقارنة مع ما نكسبه من ورائه.

تأويل وضعنا الأشهر والذي كان مثيرًا خلال وقت قصير هو ذلك الذي يعبّر عنه شعار "أفول الغرب"[36]. والجوهري بالنسبة إلينا هو الأطروحة الأساسيّة التي تقوم عليها هذه "النبوءة". إنها – إذا عبّرنا عنها في صيغة وجيزة – أفول الحياة أمام الروح وبواسطته. فما تصوَّره الروح، لا سيّما كعقل (ratio)، وأبدعه في التقنية والاقتصاد والتبادل العالمي، في كلّ تحولات الكينونة التي ترمز إليها المدينة الكبرى، انقلب ضد النفس، ضد الحياة، وأثقل عليها وفرض على الثقافة التدهورَ والانحطاط.

يتحرّك التأويل الثاني في البُعد نفسه، إلا أنه ينظر إلى العلاقة بين النفس (الحياة) والروح بشكل آخر. وهذه النظرة الأخرى لا تكتفي بتوقّع أفول الثقافة

---

36 أزفالد اشبِنغلر: أفول الغرب. الجزء الأول، فيينا ولايبزيغ 1918. الجزء الثاني، ميونيخ 1922:
O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Bd. 1. Wien und Leibzig 1918. Bd. 2. München 1922 . [المؤلّف]

بفعل الروح، بل تنتهي إلى رفض الروح. فالروح يُعتبر خصمًا للنفس[37]، إنه مرَض ينبغي طرده لتحرير النفس. والتحرّر من الروح يعني هنا شعار: **العودة إلى الحياة!** والحياة تؤخذ هنا بمعنى الفوران الغامض للدوافع الذي يُعتبَر في الوقت نفسه تربة مغذِّية للأسطورة. هذا الرأي دافعت عنه فلسفة لودفيش كلاغس (Ludwig Klages) الشعبيّة، وهذه الفلسفة تحدّدت أساسًا من قِبل باخوفن (Bachofen) وقَبْل كلّ شيء من قِبل نيتشه.

يتمسك التأويل الثالث أيضًا ببُعد التأويلين الأوَّلَيْن، لكنه لا يرى مسلسلا لأفول الروح أمام الحياة، كما لا يريد كفاحًا للحياة ضد الروح. إنه بالأحرى يحاول ويضع [106] مهمّةً له تحقيقَ التسوية[38] بين الحياة والروح. وهذا هو تصوّر ماكس شيلر (Max Scheler) في الحقبة الأخيرة من تفلسفه. وقد عبَّر عن هذا التأويل بأوضح شكل في محاضرته بجامعة لسينغ (Lessing-Hochschule) تحت عنوان "الإنسان في عصر التسوية"[39]. يرى شيلر أن الإنسان يعيش في عصر التسوية بين الحياة والروح[40]

يتحرّك التأويل الرابع أساسًا في مسار الثالث وفي الوقت نفسه يستوعب في ذاته التأويل الأول والثاني. إنه نسبيًّا الأقل استقلالا والأكثر هشاشةً من الناحية الفلسفيّة. ولا نذكره إلا لأنه يستعمل مقولة تاريخية لوصف وضعنا الحالي

37 لودفيش كلاغس: الروح خصمًا للنفس. الجزء الأول والثاني. لايبزيخ 1929: L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. Band 1 und 2. Leipzig 1929. [المؤلّف]

38 Ausgleich: التوازن، التقارب، التسوية.

39 ماكس شيلر: الإنسان في عصر التوازن. في: المؤلّف نفسه، الرؤية الفلسفية للعالم. بون 1929، ص. 47 وما بعدها: M. Scheler, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: Ders., Philosophische Weltanschauung. Bonn 1929, S. 47 ff. [المؤلّف]

40 مؤدى أطروحة ماكس شيلر في محاضرته المشار إليها أن العصر الحالي للعالم يعرف تسوية وتقاربا بين أطراف كانت متناقضة ومتباعدة: بين الأعراق والثقافات المختلفة، بين الطبقات، بين الأنظمة الاقتصادية، بين الرجل والمرأة، بين الحياة والروح.

ويستشرف عصرًا وسيطًا جديدًا. ولا يعني هنا العصر الوسيط انبعاث عصر تاريخي معيّن نعرفه ونتصوّره بالطبع بأشكال مختلفة جدًا، بل إن هذا العنوان يسير في اتجاه التأويل الثالث، والمقصود به عصر وسيط-متوسِّط ينبغي أن يقود إلى تجاوز جديد للتعارض بين "الحياة والروح". ويمثّل هذا التأويلَ الرابع ليوبولد تسيغلر (Leopold Ziegler) بكتابه **الروح الأوروبي**[41]

هذه مجرّد إشارة إجماليّة وموجزة إلى ما يعرفه المرء اليوم هكذا ويتكلّم عليه وما قد نسيه جزئيًا من جديد؛ إنها تأويلات استُمِدَّت جزئيًا من مصادر غير مباشرة وصيغت كصورة إجماليّة اخترقت بعد ذلك الصحافة العليا لعصرنا وخلقت، إذا جاز القول، الفضاءَ الروحي الذي نتحرك فيه. ولو أردنا أن نعتبر إشارتنا إلى التأويلات الأربعة لوضعنا أكثر ممّا هي، أي أكثر من مجرّد إشارة، فسوف تكون بالضرورة غير منصفة، لأنها عامّة جدًا. ومع ذلك فإن الجوهري الذي يهمّنا هو السمةُ الأساسيّة لهذه التأويلات، وبعبارة أفضل، المنظورُ الذي ترى كلُّها وضعَنا الحالي من خلاله. وهذا هو، بإيجاز أيضًا، [107] العلاقة بين الحياة والروح. فليس مصادفةً أنْ نجد هذه السمة الأساسيّة لتأويل وضعنا في هذا الفرق والتعارض الصوريّين.

وفي البداية يُمكن أن نقول بصدد هذا الفرق وهذين العنوانين إننا لم نقم سوى بعرض شيء معروف منذ القديم؛ فكيف يُمكن أن يساعدنا ذلك على فهم ما يميّز وضع الإنسان حاضرًا ومستقبلًا؟ غير أننا سنقع في سوء فهم لو أردنا أنْ ننظر إلى هذين العنوانين بوصفهما يدلّان فقط بمعنى ما على عنصرين مكوِّنين للإنسان هما النفس (الحياة) والروح نُسبا إليه من قديم وتنازع الناس حول علاقتهما منذ القدم، بل إن هذين العنوانين يفكّران بالأحرى انطلاقًا من مواقف أساسيّة معيّنة للإنسان. وإذا أخذنا العبارتين على هذا النحو فسيتبيّن بالفعل بسهولة أن الأمر لا يتعلّق هنا بإيضاح نظري للعلاقة بين الروح والنفس، بل بما عناه

41 ليوبولد تسيغلر: الروح الأوروبي، دارمشتات 1929:
L. Ziegler, Der europäische Geist, Darmstatt 1929. [المؤلّف]

نيتشه تحت عنوان الطابع الديونيزي والأبوليني[42] وإذن تعود أيضًا كلّ التأويلات الأربعة إلى منبع مشترك، إلى نيتشه وإلى تصوّر معيّن لفلسفة نيتشه. والتأويلات الأربعة كلّها ليست ممكنة إلا في ظل تلقٍّ معيَّن لفلسفة نيتشه. على أن هذه الإشارة لا ينبغي أن تضع أصالة تلك التأويلات موضع سؤال، بل إن غرضها هو فقط إظهار الموضع والمنبع الذي ينبغي أن يجري فيه الحوار الحقّ.

ب) التعارض الأساسي بين الديونيزي والأبوليني لدى نيتشه بوصفه منبع تأويلات وضعنا الحالي الأربعة

لا يمكننا هنا أن نخوض بشكل عيني في تصوّر نيتشه لهذا التعارض الأساسي، سنكتفي بتحديده إلى المدى الذي يجعلنا ندرك بماذا يتعلّق الأمر. وسنرى فيما بعد بشكل أوضح إلى أيّ حدّ يمكننا أن نعفي أنفسنا من مهمّة شرح تأويلات وضعنا الأربعة [108] ومنبعها.

هذا التعارض ديونيزوس (Dionysos)-أبولون (Apollo) حمل منذ وقت مبكّر تفلسف نيتشه ووجّهه. وكان هو نفسه يعرف ذلك، فقد كان ضروريا أنْ ينكشف هذا التعارض الذي يعود إلى العصر القديم للفيلولوجي الكلاسيكي الشاب الذي كان يريد أنْ يقطع مع علمه. لكنه كان يعرف أيضًا أن هذا التعارض قد تغيّر لديه في مسار تفلسفه، على الرَّغم من أنه ظلّ حاضرًا على الدوام في تفلسفه. وهو نفسه كان يعرف: "ليست لي قرابة إلا مع ما يتغيّر". أريد عمدًا أن أورد التأويل الأخير الذي قدّمه في مؤلَّفه الكبير والحاسم، في ذلك المؤلَّف الذي لم يقيَّض له أن يكمله كما كان يحمله في نفسه: في مؤلَّف إرادة القوة. يحمل المقطعُ الثاني من الكتاب الرابع عنوانَ "ديونيزوس"[43] وفيه توجد شذرات من نوع خاصّ،

---

42 تجدر هنا الإشارة إلى أن شيلر يتكلّم هو أيضًا في مقاله المذكور على التسوية بين الديونيزي والأبوليني.

43 نيتشه: إرادة القوة. المؤلَّفات الكاملة (طبعة موزاريون). ميونيخ 1920 وما بعدها. المجلد التاسع عشر، ص. 336 وما بعدها:
Nietzsche, Der Wille zur Macht. Gesammelte Werke (Musarionausgabe). München 1920 ff. Bd. XIX, S. 356 ff. [المؤلّف]

والمؤلَّف كلّه هو عُمومًا تجميع لأفكار ومطالب وتقييمات جوهريّة. في البداية أقدّم استشهادًا يدلّ على أن نيتشه كان في هذه الأثناء، قبيل انهياره، يرى بوضوح أن هذا التعارض حدّد تفكيره منذ وقت مبكّر. عُيِّن نيتشه سنة 1869 قبل حصوله على الدكتوراه أستاذًا فوق العادة[44] في جامعة بازل (Basel).

"نحو سنة 1876 تملكني الرعب من أن تتلوّث كلّ إرادتي إلى الآن عندما أدركت إلى أين يتجه آنذاك فاغنر (Wagner): وقد كنت مرتبطًا به ارتباطًا وثيقًا من خلال كلّ روابط الوحدة العميقة للحاجات، من خلال الاعتراف بالجميل، من خلال عدم إمكان تعويضه والحرمان المطلق الذي أراه أمامي.

في الوقت نفسه ظهر لي كما لو أنني مسجون من دون فكاك في فيلولوجيّتي ونشاطي التعليمي - في صدفة وعلاج مؤقت لحياتي -: لم أعد أعرف كيف أتخلص من ذلك، وكنت متعبًا ومنهَكًا ومتلَفًا.

[109] وفي الوقت نفسه أدركت أن غريزتي تتجه إلى نقيض ما تتجه إليه غريزة شوبنهاور (Schopenhauer): تتجه إلى تبريرٍ للحياة، حتى لما هو الأكثر هولًا والتباسًا وكذبًا فيها:- للتعبير عن ذلك وجدت صيغة "ديونيزي" رهن إشارتي"[45]

ثُمّ يقول من بعد: "وهم أبولون: أبديّة الصورة الجميلة؛ التشريع الأرستوقراطي: "هكذا ينبغي أن تكون الأمور على الدوام!"

ديونيزوس: الحساسيّة والفظاظة. يُمكن تأويل الزوال بوصفه متعة للقوة المولِّدة والمدمِّرة، بوصفه خلقا دائمًا"[46].

---

44 Extraordinarius: أستاذ فوق العادة، هو على خلاف منطوقه أقل من منصب الأستاذية، وهو يُمنح أحيانا مراعاةً لظروف معيّنة رغم عدم توفر كلّ الشروط المطلوبة عادةً للحصول على منصب الأستاذية.

45 المرجع نفسه، ص. 337، رقم 1005:
a. a. O., S. 337, n. 1005. [المؤلِّف]

46 المرجع نفسه، ص. 359 والتي تليها، رقم 1049:
a. a. O., S. 359 f., n. 1049. [المؤلِّف]

ترد بعد ذلك فقرة يؤوِّل فيها نتيشه هذا التعارض في أجمل الصّور وأكثرها حسمًا ويربطه بمنبعه: "يعبِّر لفظ "ديونيزي" عن النزوع إلى الوحدة، عن الامتداد إلى ما وراء الشخص والحياة اليومية والمجتمع والواقع، ما وراء هاويّة الزوال: الهيَجان الجارف-المؤلم إلى الأوضاع الأكثر غموضًا واكتمالًا وتأرجحًا؛ ترحيب مفتتِن بالطابع-الكلّيّ للحياة، باعتبارها هي نفسها في كلّ تبدّل، بالقوة نفسها، بالنعيم نفسه؛ المشاركة الكبرى في الفرح والألم القائمة على وحدة الوجود التي ترحِّب حتى بخصائص الحياة الأكثر هولًا وإثارةً للشك وتبرُّرها: الإرادة الأبديّة للإنجاب والخصوبة والعوْد؛ الشعور بضرورة الخلق والتدمير في وحدتهما.

يعبِّر لفظ "أبوليني" عن النزوع إلى الكوْن لذاته التامّ، إلى "الفرد" النمطي، إلى كلّ ما يبسِّط، ويُبرِز، ما يمنح القوة والتميّز وعدم الالتباس والنمطية: الحريّة تحت القانون.

يرتبط بالضرورة استمرارُ تطوّر الفن بصراع قوّتي الطبيعة والفن هاتين مثلما يرتبط استمرار تطوّر الإنسانيّة بصراع [110] الجنسين. امتلاء القوة والاعتدال، الصّورة العليا للقبول بالذات في جمال فاتر ونبيل وصادّ: أبولونية الإرادة الهيلينية."[47]

بعد ذلك ينتقل إلى تحديد منبع هذا الفهم وتأويل الطابع اليوناني تأويلا أعمق اعتمادًا عليه: "هذا التعارض بين الديونيزي والأبوليني داخل النفس اليونانيّة هو أحد الألغاز الكبرى الذي أشعر، فيما يتعلّق بالماهيّة اليونانيّة، بانجذاب نحوه. ولم أعمل في العمق إلا على أن أخمِّن لماذا كان يجب أن تتولّد الأبولونيّة اليونانيّة بالذات من خلفيّة ديونيزيّة: لماذا كان لا بدّ لليوناني الديونيزي أن يصير أبولونيًا، أيْ أن تنكسر إرادته للجبّار والمتعدِّد وغير المؤكّد والمفزع

---

47 المرجع نفسه، ص. 360 والتي تليها، رقم 1050:
.a. a. O., S. 360 f.; n. 1050 [المؤلِّف]

أمام إرادة المقياس والبساطة والانتظام في القاعدة والمفهوم. يوجد انعدام المقياس والفوضى والآسيوي في أساسه: تكمن شجاعة اليوناني في الصراع مع آسيويّته: لم يوهب له الجمال كما لم يوهب له المنطق، ولا أيضًا طبيعة الخلُق، - كلّ ذلك جرت السيطرةُ عليه، إرادتُه، انتزاعه. إنه انتصاره" [48]

بقي شيء أخير لنلمِّح إلى تغيّر هذا التعارض بشكل حاسم في: "نمطان: ديونيزوس والمصلوب": "[...] هنا أضع ديونيزوس اليونان: الترحيب الديني بالحياة؛ بالحياة كلّها، لا بالحياة المرفوضة والمبتورة (نمطي - أن الفعل الجنسي يوقظ العمق والسرّ والمهابة).

ديونيزوس ضد "المصلوب" لديكم هنا التعارض. [...] الإله على الصليب هو لعنة على الحياة، إشارة إلى التخلّص منها؛ - أمّا ديونيزوس المقطَّع إلى أجزاء فهو تبشير بالحياة: ستولد أبديًا من جديد وتعود من التدمير إلى مأواها." [49] [111] لا نحتاج إلى كثير من الكلمات لنرى أن التعارض كان لدى نيتشه حيًا بشكل لا يظهر في تأويلات وضعنا الأربعة التي وصفناها، بل فقط يستمرّ في التأثير فيها كمنتوج موروث، كصورة أدبيّة.

لن نحسم هنا في التأويل الأكثر صوابًا من بين التأويلات الأربعة إذا اعتمدنا منظور نيتشه. كما لا يُمكن هنا أن نبيِّن عدم صواب أيٍّ منها، لأن لا أحد منها يُمكن أن يكون هو التأويل الصائب، ما دامت تخطئ ماهيّة فلسفة نيتشه التي تستند بدورها بالفعل إلى دعائم غريبة يتبيّن منها أنها تقوم بالفعل على أساس "سيكولوجيا" عاميّة جدًا وشائكة ميتافيزيقيًا إلى أعلى درجة. لكن نيتشه يُمكن أن يتحمّل ذلك، إلا أن هذا ليس عذرًا.

نعرف فقط أن نيتشه هو مصدر التأويلات المذكورة. ولا نقول ذلك لكي

---

48 نفسه:
Ebd. [المؤلِّف]

49 المرجع نفسه، ص. 364 والتي تليها، رقم 1052
a. a. O., S. 364 f., n. 1052. [المؤلِّف]

نحسب على التأويلات تبعيّة أو لكي نخصم شيئًا من أصالتها، بل لكي نسمّي الاتجاه الذي يتعيّن انطلاقًا منه أن نصل إلى فهمها، وأن نبيّن موضع الحوار الحقّ (قارن حلقة غيورغ[50]، التحليل النفسي).

ج) الملَل العميق بوصفه الحال الوجداني الأساسي الخفيّ لتأويلات وضعنا انطلاقًا من فلسفة الثقافة

هذه الأسئلة كلّها ثانويّة بالنسبة إلينا. فنحن لا نسأل عن مدى صواب تأويلات وضعنا هذه أو عدم صوابها. ففي مثل هذه الحالات يكون دائمًا الجزء الأكبر صائبًا، ومع ذلك فإن الإشارة إليها أساسيّة. فماذا يجري في هذه التأويلات؟ نقول: تشخيص للثقافة يجوب بمساعدة مقولتي الحياة–الروح المذكورتين دفعةً واحدة تاريخ العالم ويتخطّاه. صحيح أنه ينبغي بذلك أن يجد الحالي موقعه وأن يتعيَّن وضعه. إلا أن تحديد موقعنا في تاريخ العالم [112] وكذا حساب ومحاسبة وضع ثقافتنا على هذا النحو لا يمسّنا، ناهيك عن أن يهاجمنا. بالعكس، كلّ ذلك هو حدث مثير، أي طَمْأنة غير معترف بها ومع ذلك مرّة أخرى ظاهريّة، وإن كانت أدبيّة فقط وقصيرة الحياة بشكل خاصّ. وموقف تشخيص الثقافة هذا غير الملزم ولذلك بالذات المهمّ يصبح كلّه أكثر إثارة بسبب أنه يتوسّع ويتحوّل، صراحةً أو ضمنًا، إلى نبوءة. منْ منَ الناس لا يودّ أن يعرف ما سيأتي حتى يستعدّ له، حتى لا يثقلَ عليه الحاضرُ ويستحوذَ عليه ويهاجمَه! هذه التشخيصات والنبوءات المتعلّقة بالثقافة من زاوية تاريخ العالم لا تمسّنا، إنها ليست هجوما علينا. بالعكس، إنها تخلّصنا من أنفسنا وتعْرضنا أمام أنفسنا في وضعٍ ودورٍ ينتمي إلى تاريخ العالم. هذه التشخيصات والنبوءات الثقافيّة هي أشكال مصوغة نمطيًا لما يسمّى "فلسفةَ الثقافة" وما يفرض ذاته الآن في أنواع

50 George-Kreis. هي الجمعيّة التي تحلقت حول الشاعر شتيفان غيورغ Stefan George (1868-1933) تحت اسم ألمانيا الخفية. تتكون من شعراء ومبدعين، وتتبنّى تراتبًا واضحًا وتسعى إلى أن تتميّز بالسمو الاستتيقي وبالانفصال عن الواقع.

أكثر هزالة أو عجائبيّة. ففلسفة الثقافة هذه لا تعتبرنا في وضعنا الحالي، بل لا ترى في أفضل الحالات إلا الحالي، لكن من دوننا تمامًا، ذلك الحالي الذي ليس سوى الأمس الأبدي. ولقد نعتنا تأويلات وضعنا هاته عمدًا بواسطة كلمتين دخيلتين: تشخيص، نبوءة[51]، لأن ماهيّتها ليست ناشئةً عن نمو أصلي، بل تمارس وجودًا أدبيًّا[52]، وإن كان غير عرضي البتّة.

لكن إذا كان تأويل فلسفة الثقافة لوضعنا الحالي لا يدركنا نحن بالذات أو يمسك بنا، فهذا يعني أننا قد أخطأنا عندما اعتقدنا في التأملات السابقة أنه يجب علينا، للوصول إلى حالنا الوجداني الأساسي، أن نتثبّت قبل ذلك من وضعنا بهذه الكيفيّة.

لكن قد يقول المرء: ربما كان هذا النوع الخاصّ فقط من تأويل وضعنا غير كافٍ، وهذا نفسه لا يزال [113] فوق ذلك محتاجًا إلى دليل لم نقدّمه بعدُ بشكل صريح. وعلى كلّ حال فنحن نحتاج بالفعل إلى علاماتٍ نرى منها أين نحن الآن. والثقافة بالذات تعبّر فعلًا عن النفس التي فينا، بل هناك اليوم رأي شائع يقول إننا لا يُمكن أن نفهم فلسفيًّا سواء الثقافةَ أو الإنسانَ فيها حقّ الفهم إلا على ضوء فكرة التعبير والرمز. هناك اليوم فلسفة ثقافيّة للتعبير والرمز والصور الرمزيّة. الإنسان كنفس وروح يعبّر عن ذاته، وهذا التعبير يترسّب في أشكال تحمل في ذاتها دلالة وعلى أساس هذه الدلالة تمنح الكينونةَ التي تعبّر عن ذاتها معنًى. هذه، بشكل إجمالي، خطاطة فلسفة الثقافة الحاليّة. وهنا أيضًا كلّ شيء تقريبًا صائب باستثناء ما هو جوهري. يجب فقط أن نسأل مرّة أخرى: هل اعتبار الإنسان بهذا الشكل جوهري؟ ماذا يحدث في هذه التأويلات عدا أن فلسفة الثقافة ترتّب الإنسان في الثقافة؟ يُصوَّر الإنسان وربما أيضًا الإنسان الحالي هكذا اعتمادًا على تعبير إنجازاته. ومع ذلك يبقى السؤال هو هل تصوير[53] الإنسان بهذا

51 Diagnose: تشخيص، Prognose: نبوءة، وهما كلمتان غير أصليتين في اللغة الألمانية.

52 literarische Existenz، أيْ وجود أدبي في الكتب، غير متجذّر في الكينونة.

53 Darstellung: تصوير، عرض، تقديم.

الشكل يمسّ "كينونته" ويمسك بها، وهل يقود إلى كون الإنسان، وألا يخطئ هذا التصوير المتوجِّه على ضوء التعبير ماهيّةَ الإنسان، لا يخطئها واقعيًّا فقط، بل يجب أن يخطئها بالضرورة، بغضّ النظر تمامًا عن الاستطيقا. وبعبارة أخرى: لا تصل هذه الفلسفة إلا إلى تصوير الإنسان، لكن ليس أبدًا إلى "كينونته". وهي ليست عاجزة عن بلوغ كينونته واقعيًّا فقط، بل لا يُمكن بالضرورة أن تبلغها، لأنها هي نفسها توصد أمامها الطريق إليها.

وربما كان يجب - لأننا نرمي بالذات إلى إيقاظ حال وجداني أساسي - أن ننطلق من "تعبير" يكتفي بأن يصوِّرنا. وربما يظهر إيقاظ حالٍ وجداني أساسي بالفعل بمظهر الملاحظة، وهو مع ذلك ليس تصويرًا ولا ملاحظةً[54]. وبناءً على ذلك إذا لم نتخلّص من اعتبار [114] أن كلّ ما نقوله يظهر مثل تصوير لوضعنا ومثل ملاحظة حال وجداني أساسي يكمن خلف هذا الوضع ويعبّر[55] عن نفسه في هذا الوضع، إذا لم نستطع أن ننكر هذا المظهر ولا أن نتخلّص منه، فهذا يعني فقط أن ازدواج الدلالة لم يَحُلَّ بالذات إلا الآن. فهل ينبغي أن نتعجّب من ذلك؟ وإذا كان تحديدنا التمهيدي لازدواج الدلالة الأساسي في التفلسف، في تفلسفنا نحن، ليس مجرّد عبارة جوفاء ينبغي فقط أن تقول شيئًا غريبًا عن الفلسفة، فإن ازدواج الدلالة يجب الآن أن ينال في البداية سلطةً. لا نريد الاعتقاد بأنه يُمكن على الأقل رفعه بأن نعلن وندّعي قبل ذلك أن هناك فرقًا نظريًّا بين تصوير الوضع الروحي وإيقاظ حال وجداني أساسي. فهذا لن يحمل عنّا أي عبء. كلّما ابتدأنا بشكل أحقّ، تركنا أكثر ازدواج الدّلالة يفعل فعله، وأصبحت مهمّةُ كلّ فرد أن يقرِّر أمام ذاته، هل يفهم فعليًّا أم لا، أشدَّ صلابةً.

---

54 Dar-stellung: تصوير، Fest-stellung: ملاحظة. يعمد هايدغر إلى فصل مكوّني الكلمتين لكي يبرز ورود دلالة التثبيت Stellung وكذلك تحديد الموضع والموقع فيهما معًا ولكي ينبه إلى التقارب بينهما.

55 aus-drückt، يعبّر. يفصل هايدغر الكلمة لكي يشير إلى أن التعبير يطبع وبالتالي يثبّت ويرسّخ.

وإذا كان نوع تأويل وضعنا على أساس فلسفة الثقافة طريقًا خاطئًا، فلا يحقّ أن نسأل: **أين نحن؟**[56]، بل يجب أن نسأل: **كيف هو حالنا؟**[57] لكن إذا كان حالنا بشكل ما - هكذا أو هكذا - فذلك ليس في الفراغ، بل إننا خلال ذلك نوجد أيضًا في موقع ما. وسنُحسن صنعًا إذا استخلصنا من تحديد الموقع الذي نوجد فيه كيف هو حالنا. يجب إذن بالفعل أن نصوِّر من قبلُ وضعنا الخاص، لكن فقط يجب أن نحدّده ربما بشكل مخالف لما حدث في التأويلات المذكورة. إلا أن هذا ليس ضروريًا البتّة، فنحن نعرف سلفًا عن وضعنا ما يكفي دونما حاجة إلى أن نخوض أكثر في تلك التأويلات أو نضيف أخرى. ولا يتعيّن كذلك أن نرفضها بصفتها غير صائبة. فلدينا سلفًا معرفة كافيّة بوضعنا فقط عن طريق تسجيل أن هذه التأويلات موجودة - سيطرة فلسفة الثقافة - وأنها تعيِّن الكينونة - وإن كان لا يُمكن أن نتحقّق من ذلك - بأشكال مختلفة.

[115] نسأل الآن مجدَّدا: على ماذا يدلّ أن هذه التشخيصات الثقافية تجد لدينا آذانا صاغيّة ولو في أشكال مختلفة تمامًا؟ على ماذا يدلّ أن هذه الصحافة العاليّة تملأ فضاءنا "الروحي" بل عُمومًا تحصره؟ هل هذا مجرّد موضة؟ وهل نتجاوز شيئًا ما عندما نعتبره "فلسفة موضة" ونعمل بذلك على تصغير شأنه؟ لا يحقّ لنا ولا نريد أن نلجأ إلى مثل هذه الوسائل الرخيصة.

قلنا إن فلسفة الثقافة هاته تعرِض في أحسن الحالات ما هو حالي في وضعنا، لكنها لا تمسك بنا، وأكثر من ذلك، إنها ليست فقط عاجزة عن أن تمسّنا، بل إنها تخلّصنا من أنفسنا بأن تمنحنا دورًا في تاريخ العالم. إنها تخلّصنا من أنفسنا وهي مع ذلك في الوقت نفسه أنثروبولوجيا. وبهذا يشتدّ الهروب والقلب والمظهر والضياع. والسؤال الحاسم الآن هو: على ماذا يدلّ أننا نعطي بل ويجب أن نعطي لأنفسنا هذا الدور؟ فهل أصبحنا بالنسبة إلى أنفسنا بدون دلالة لدرجة أننا نحتاج إلى دور؟ لماذا لم نعد نجد لأنفسنا دلالةً أيْ إمكانيّةً

---

56 Wo stehen wir?: أين نحن، أين نقف، ما موقعنا (في تاريخ الثقافة)؟

57 Wie steht es mit uns?: كيف هو حالنا، ما أمرنا؟

جوهريّة للكون؟ هل لأنه تقابلنا من كلّ الأشياء لامبالاة لا نعرف أساسها؟ لكن مَنْ يريد أن يقول هذا، والحال أن الاتصال العالمي والتقنيّة والاقتصاد تجذب الإنسانَ إليها وتجعله لا يكفّ عن الحركة؟ ومع ذلك نبحث لأنفسنا عن دور. ماذا يحدث هنا؟، هكذا نسأل مجدّدا. هل يجب أن نجعل أنفسنا من جديد مهمّين بالنسبة إلى أنفسنا؟ لماذا يجب علينا هذا؟ هل مثلًا لأننا أصبحنا نحن أنفسُنا نَمَلُّ أنفسَنا؟ هل ينبغي أن يكون الإنسان نفسُه أصبح يملّ نفسَه؟ لماذا؟ **هل أصبح في النهاية حالنا مطبوعًا بملَلٍ عميق يطوف مثل ضباب صامت في كلّ اتجاهٍ داخل أغوار الكينونة؟**

لسنا في نهاية الأمر بحاجة إلى تشخيصات ونبوءات ثقافيّة لكي نتثبّت من وضعنا، لأنها تكتفي بأن تمنحنا دورًا وأن تخلّصنا من أنفسنا، بدل أن تساعدنا على إيجاد أنفسنا. لكن [116] كيف يُمكن أن نجد أنفسنا: هل في إعجاب مغترٍّ بالذات، في ذلك التعقُّب البشع للنفسي الذي تخطّى الآن كلّ حدّ؟ أم هل يجب أن نجد أنفسنا بحيث نُرَدُّ من جديد لأنفسنا، وذلك بحيث تُطرَح علينا مهمّة أن نصير ما نحن؟

بذلك لا يحقّ أن نبتعد عن أنفسنا في ثرثرة ثقافيّة مستفيضة، ولا أيضًا أن نتعقب أنفسنا في سيكولوجيا فضوليّة، بل يجب أن نجد أنفسنا بحيث نقيِّد[58] أنفسنا إلى كينونتنا وبحيث تصير هذه، "الكينونة"، الملزِم[59] **الوحيد لنا.**

لكن هل نجد أنفسنا عن طريق الإشارة إلى ذلك **الملَل العميق** الذي ربما لا يعرفه في البداية أيّ واحد منّا؟ هل ينبغي أن يكون هذا الملَل العميق الشائك **هو الحال الوجداني الأساسي الذي نبحث عنه** والذي ينبغي إيقاظه؟

---

58 binden.

59 das Verbindliche: الملزِم، ما يلزمنا، ما نتقيد به.

[117] الفصل الثاني

الشكل الأول من الملَل
التعرّض للملَل من قِبل شيء ما

§ 19 الطابع الإشكالي للملَل.
إيقاظ هذا الحال الوجداني الأساسي هو جعله يكون يقظًا،
هو حمايته من أن يسقط في النوم

بإشارتنا إلى هذا الملَل العميق يبدو كما لو أننا فعلنا بالضبط ما حاولنا منذ البداية أن نتجنّبه، كما لو أننا لاحظنا حالًا وجدانيًا أساسيًا. لكن هل لاحظنا حالا وجدانيًا أساسيًا؟ أبدًا. ولا يُمكن إطلاقًا أن نلاحظه، لهذا سينكر أيُّ واحد منّا أن هذا الحال هنا. لم نلاحظه، ولذلك سيقول كلّ واحد إننا ادّعينا اعتباطًا أنه قائم. إلا أن المهمّ ليس أنْ ننكره أو أنْ نؤكده. لنتذكّر جيدا، إننا فقط سألنا: هل أصبح في النهاية حالنا مطبوعًا بملَلٍ عميق يطوف مثل ضباب صامت في كلّ اتجاهٍ داخل أغوار الكينونة؟

وطالما بقي هذا الملَل موضع شك، فلن نستطيع إيقاظه. أو هل ربما نستطيع ذلك؟ ماذا يعني أن الملَل موضع شك بالنسبة إلينا؟ في البداية يعني ذلك صوريًا أننا لا نعرف هل يضبطنا وجدانيًا[1] أم لا. منْ "نحن"؟ نحن لا نعلم. ألا ينتمي أيضًا عدم علمنا وعدم معرفتنا بهذا الملَل بالذات إلى كيفيّتنا نحن، إلى

1 durchstimmen: يضبطنا وجدانيًا أو يضبط وجداننا.

وضعنا نحن؟ لماذا لا نعلم شيئًا عنه؟ هل مثلًا لأنه ليس بتاتًا هنا؟ أم لأننا لا نريد أن نعرف عنه شيئًا؟ أم هل نعرف عنه شيئًا؟ وهل تنقصنا "فقط" الجرأة على ما نعرف؟ [118] ونحن في النهاية لا نريد أن نعرف عنه شيئًا، بل نسعى على الدوام إلى تجنّبه. وإذا كنا نعمل دائمًا هكذا على تجنّبه، فسوف لن يكون ضميرنا في النهاية مرتاحا، وسوف نتعلّق بأعذاره ونُطمْئِن أنفسنا بأن نوهم أنفسنا ونثْبِت لأنفسنا أننا لا نعرف عنه شيئًا - إذن فهو ليس هنا.

كيف نتجنب الملَل الذي يطول فيه الزمان علينا[2] كما نقول نحن أنفسنا؟ نتجنّبه ببساطة بالسعي في كلّ حين - بوعي أو بغير وعي - إلى أن نقتل الوقت[3]، نتجنبه بالترحيب بالانشغالات الأكثر أهميّة وأساسيّة فقط لكي نملأ وقتنا[4] ومنْ يدّعي إنكار ذلك؟ فهل نحتاج إذن فوق ذلك إلى ملاحظة أن هذا الملَل هنا؟

لكن ماذا يعني أننا نبعد الملَل ونطرده؟ إننا نجعله دائمًا ينام، فواضح أننا لا نستطيع القضاء عليه مهما تمادينا في قتل الوقت. "نعرف" - معرفةً غريبةً - أنه يُمكن أن يعود في كلّ حين. إنه إذن هنا سلفًا. إننا نطرده، نجعله يسقط في النوم. لا نريد أن نعرف عنه شيئًا. لكن هذا لا يعني إطلاقًا أننا لا نريد أن يكون لدينا وعي به، بل يعني أننا لا نريد أن نجعله يكون يقظًا، هو الذي يكون في النهاية دائمًا يقظًا وينظر بأعين مفتوحة - وإنْ من بعيد تمامًا - إلى داخل كينونتنا، وبهذه النظرة وحدها يخترقنا ويضبط وجداننا.

لكن إذا كان أصلا يقظًا، فلن يحتاج إذن إلى أن نوقظه. بالفعل لا. فإيقاظ

---

2 die Zeit wird lang: يصير الزمان طويلا بالنسبة إلينا، يطول علينا الزمان، لا يريد أن ينقضي.

3 die Zeit vertreiben: حرفيا طرد الزمان، لكن يمكن أن تؤدي عبارة "قتل الوقت" الفكرة بشكل أفضل.

4 die Zeit، نترجم هذه الكلمة بحسب السياق الذي ترد فيه. نعتمد لفظ الزمان عندما يتعلّق الأمر بالزمان في امتداده وجريانه، كما نعتمد لفظ الوقت عندما يتعلّق الأمر بالفترة الزمانية المرتبطة بفعل أو حدث أو مهمّة ما: وقت العمل، وقت القراءة إلخ.

هذا الحال الوجداني الأساسي لا يعني أن نجعله أولًا يقظًا، **بل أن نتركه يكون يقظا، أن نحميه من أن يسقط في النوم**[5] ومن ذلك نستخلص ببساطة أن مهمّتنا لم تصبح أسهل، بل ربما كانت هذه المهمّة أصعب جدّا، مثلما نَخبر في كلّ حين أن إيقاظ شخص ما بواسطة صدمة أسهل من حمايته من أن يسقط في النوم. لكن ليس مهمًّا هنا هل المهمّة صعبة أو سهلة.

[119] نواجه هنا صعوبة أهمّ بكثير. فعدم ترك الملَل يسقط في النوم هو مطلب غريب ويكاد يكون مجنونًا، أفلا يناقض تمامًا ما يزاوله التصرّف البشري السليم والطبيعي يوميًّا وفي كلّ ساعة عندما يقتل الوقت بالذات حتى لا يترك الملَل يطفو، وهذا يعني أن يطرده ويجعله يسقط في النوم عندما يأتي؟ يجب أن نتركه يكون يقظًا! الملَل - منْ منّا لا يعرف كيف يظهر في أشدّ الصور والأقنعة اختلافًا، وكيف أنه لا ينتابنا في الغالب إلا خلال لحظات، وكيف أنه أيضًا غالبًا ما يعذبنا ويثقل علينا وقتًا أطول. ومنْ منّا لا يعرف بأنه حالما يأتي نكون أيضًا قد انبرينا إلى إبعاده وسعينا إلى طرده؛ منْ منّا لا يعرف أنَّ طرده لا يتسنّى لنا دائمًا، وأنّه يصبح بالذات مصرًّا وعنيدًا عندما نواجهه بكلّ الوسائل الممكنة، وأنّه بالأحرى يبقى ويعود بشكل أكثر تواترًا ويدفعنا على مهل إلى حدود الكآبة؟ وحتى عندما يتسنّى لنا طرده، أفلا نعرف أيضًا في الحين نفسه وبالذات آنذاك أنه يُمكن بالفعل أن يعود، أفلا ننظر إلى ما طُرد وغاب لحسن الحظ ونحن نعرف معرفةً غريبة أنه يُمكن في كل حين أن يكون هنا من جديد؟ هل ينتمي إليه أن يتبدّى لنا على هذا النحو؟

لكن أين يغيب، ومن أين يعود، هذا الكائن[6] المتسلّل الذي يمارس في كينونتنا لاماهيته[7]؟ منْ منّا لا يعرفه، ومع ذلك منْ يستطيع أن يقول على نحو

---

5 einschlafen: أخذه النوم أو غشيه، سقط في النوم، دخل في النوم.

6 das Wesen.

7 sein Unwesen in unserem Dasein treiben: حرفيا يمارس في كينونتنا لاماهيته أي ماهيته الرديئة، والمقصود أنه يعيث فسادا في كينونتنا وينشر فيها الاضطراب والفوضى والخلط.

صريح ما هو في الواقع هذا الشيء الذي يعرفه الجميع؟ ما هو حتى نفرض على أنفسنا أن نتركه، هو، يكون بالذات يقظًا؟ أم هل هذا الملَل، الذي نعرفه هنا هكذا والذي نتكلّم عليه الآن هكذا بشكل لامتعيّن، مجرّد ظلٍّ للملَل الواقعي؟ سألنا بالتأكيد وسنسأل دائمًا من جديد: هل بلغ بنا الأمر في النهاية إلى أنّ ملَلًا عميقًا يطوف مثل ضبابٍ صامت في كلّ اتجاهٍ داخل أغوار الكينونة؟

[120] § 20 الملَل كحال وجداني أساسي، علاقتُه بالزمان والأسئلةُ الميتافيزيقية الثلاثة عن العالم والتناهي والتفرّد

هذا الملَل العميق هو الحال الوجداني الأساسي الذي نبحث عنه. ولكي نتغلّب عليه نقتل الوقت[8]، لأن هذا الأخير يطول علينا في الملَل. يصبح الزمان بالنسبة إلينا طويلا، فهل ينبغي إذن أن يكون قصيرًا؟ ألا نتمنّى، ألا يتمنّى كلّ واحدًا منّا، وقتًا طويلا جدًّا؟ وعندما يصبح بالنسبة إلينا طويلا نطرده ونطرد صيرورته طويلا! لا نريد وقتًا طويلا ومع ذلك نتوفّر عليه. الملَل، الزمان الطويل[9]، ليس عرضًا أنَّ عبارة "له زمان طويل" تعني - في الاستعمال اللغوي الألماني[10] على الخصوص - "له حنين إلى موطنه"؛ شخص له زمان-طويل نحو = له حنين إلى موطنه[11]. هل هذا مصادفة؟ أم أننا لا نستطيع إلا بصعوبة

8 sich die Zeit vertreiben.

9 بعد أن أبرز هايدغر العلاقة بين الملل والزمان اعتمادا على أننا عادة نواجه الملل بقتل الوقت أو طرد الزمان ينتقل إلى بيان أن اللغة الألمانية توثّق لهذه العلاقة. فكلمة Langeweile: الملل تعني حرفيًّا lange Weile: مدة طويلة، والمدة هي فترة غير معيَّنة من الزمان، إذن تعني lange Zeit: زمان طويل. في الملل تصبح المدة بالنسبة إلينا طويلة، أي يطول علينا الزمان.

10 alemanisch، اللهجة التي تنتشر لدى بعض الأوساط الناطقة بالألمانية وعلى الخصوص في الجنوب الغربي من ألمانيا.

11 .jemand hat Lange-Zeit nach = er hat Heimweh nach

فهمَ حكمة اللغة والنهلَ منها؟ الملَل العميق - حنين إلى الموطن. حنين إلى الموطن، التفلسف - كما سمعنا - هو حنين إلى الموطن. الملَل - حال وجداني أساسي للتفلسف[12] الملَل - ما هو؟

يُظهر الملَل - كيفما كانت ماهيّته الأخيرة - بشكل يكاد يكون ملموسًا، وبخاصّة في كلمتنا الألمانية، **علاقةً بالزمان**، نوعًا من علاقتنا بالزمان، شعورًا بالزمان. وهكذا يقودنا الملَل والسؤال عنه إلى مشكلة الزمان. يجب أن نخوض أولا في مشكلة الزمان، حتى نعيِّن الملَل بوصفه علاقة معيَّنة به. أم أنّ الملَل، على عكس ذلك، هو الذي يقودنا إلى الزمان، إلى أنْ نفهم **كيف يهتز الزمان في عمق "الكينونة"**، وكيف أننا بالتالي لا نستطيع في سطحيّتنا المعتادة سوى أن "نفعل" و"نداور"؟ أم أننا لم نسأل بشكل سليم سواء في المرّة الأولى عندما سألنا من الملَل إلى الزمان، ولا في الثانيّة عندما سألنا من الزمان إلى الملَل؟

إلا أننا في الحقيقة لا نطرح مشكلة الزمان، لا نطرح السؤال: ما الزمان، بل نطرح ثلاثة أسئلة مختلفة تمامًا: **ما العالم، ما التناهي، ما التفرّد**. وتفلسفنا يجب أن يتحرّك وأن يبقى في اتجاه [121] هذه الأسئلة الثلاثة ومسارها. وفوق ذلك، ينبغي أن تنشأ لدينا هذه الأسئلة الثلاثة من حال وجداني أساسي. هذا، الملَل العميق - لو كنا فقط نعرف سلفًا ما هو هذا، أو حتى أنه يضبط وجداننا! لكن على افتراض أنّ الأمر هكذا، أنّ هذا الحال الوجداني يضبطنا، فما علاقة الملَل أصلا مع السؤال عن العالم والتناهي والتفرّد؟ يُمكن أنْ نتبيّن أنّ هذا الملل كحال وجداني أساسي يرتبط مع مشكلة الزمان. **أم هل ترتبط هذه الأسئلة في النهاية مع السؤال عن الزمان؟** أليس هناك اقتناع عتيق بأن العالم نشأ ومعه نشأ الزمان أيضًا، أنّهما متساويان في القدم، أنّهما أصليّان بنفس المستوى وأنّ هناك قرابة بينهما؟ أليس هناك رأي أقل جدارةً بالاحترام وأقل تلقائيّةً يَعُد أن المتناهي

12 يرمي هنا هايدغر إلى التقريب بين الملَل والحنين إلى الموطن كحال وجداني للفلسفة كما أوّله في القسم التمهيدي من المحاضرة اعتمادًا على كلمة نوفاليس.

هو الزماني؟ وهكذا سيكون التناهي أيضًا، مثل العالم، متشابكًا مع الزمان. ألا نعرف النظرية الميتافيزيقيّة القديمة التي مفادها أن كلّ فردي يكون هذا الفردي الذي هو بفضل موقعه في الزمان، بحيث ستكون مشكلة التفرّد مثلها مثل السؤال عن العالم وعن التناهي مشكلة متعلّقة بالزمان. والزمان بدوره يرتبط بالنسبة إلينا مع الملَل. وعليه سيكون هذا هو الحال الوجداني الأساسي لتفلسفنا الذي نبسط فيه الأسئلة الثلاثة عن العالم والتناهي والتفرّد. والزمان هنا هو نفسه ما يعيِّننا عند الاشتغال على هذه الأسئلة الموجِّهة الثلاثة. إذا كان الزمان يرتبط مع الملَل وكان من جِهة. أخرى أرضيّة الأسئلة الثلاثة على نحو ما، فإن الحال الوجداني الأساسي للملَل يمثِّل في الكينونة الإنسانيّة علاقة متميِّزة بالزمان ومن ثم إمكانيّةً متميِّزةً للإجابة عن الأسئلة الثلاثة. قد يكون هذا كلّه على هذا النحو. لكن حتى لو كان الأمر هكذا، فإن ما قيل يبقى في البداية مجرّد انفتاح مؤقت[13] لمنظور واسع ولا يزال غامضًا. وهذا كلّه ينبغي فقط أن يساعدنا على أن نفهم أكثر [122] الحيرةَ التي نقع فيها عندما ينبغي الآن أن نخوض في الملَل بغرض تفصيل الأسئلة الميتافيزيقيّة الثلاثة المذكورة.

ذلك أنه يبقى بالنسبة إلينا غامضًا كيف ينبغي أن يكون الملَلُ حالَنا الوجداني الأساسي وفيما يظهر حالا وجدانيًا أساسيًا ماهويًا. فربما لا يرنّ فينا ولا يهتزّ فينا أيّ شيء منه. تُرى ما أساس ذلك؟ ربما كنّا لا نعرف هذا الملَل، لأننا لا نفهم إطلاقًا الملَل في ماهيّته. وربما لا نفهم ماهيّته لأنه لم يصبح بعدُ أبدًا ماهويًا بالنسبة إلينا. وفي الأخير لا يُمكن أن يصبح ماهويًا بالنسبة إلينا لأنه ينتمي في البداية وفي الغالب[14] إلى تلك الأحوال الوجدانيّة التي لا نكتفي فقط بمطاردتها يوميًا، بل أيضًا لا نتركها في الغالب تطبعنا بوصفها أحوالا وجدانيّة حتى عندما تكون هنا. وربما كان ذلك الملَل بالذات الذي كثيرًا ما يمرّ علينا

---

13 vor-läufig، يبرز هايدغر السابقة vor ليلمّح إلى أن الانفتاح المؤقت هو في الوقت نفسه مستبِق.

14 zunächst und zumeist، دأب هايدغر على استعمال هذه الصيغة للدلالة على أسلوب الحياة اليومية المتوسِّطة.

بسرعة، إذا جاز التعبير، أكثر ماهويّة من ذلك الذي نعاني منه صراحةً عندما يُمِلُّنا ويثير انزعاجنا هذا الشيء المعيَّن أو ذاك. وربما كان ذلك الملَل الذي لا يطبعنا بشكل طيّب ولا بشكل سيّء، لكن مع ذلك يطبعنا كما لو لم نكن إطلاقًا مطبوعين وجدانيًا، أكثر ماهويّة.

هذا الملَل السطحي ينبغي أن يقودنا إلى الملَل العميق، أو، بتعبير أكثر لياقة، يجب أن يتجلّى الملَل السطحي بوصفه الملَل العميق وأن يضبطنا وجدانيًا في عمق كينونتنا. يجب أن يصبح هذا الملَل العابر، والجانبي[15] واللاماهوي ماهويًا. كيف يُمكن أن نحقّق ذلك؟ هل ينبغي أن نحدث فينا الملَل صراحةً وعمدًا؟ أبدًا، من هذه الزاوية لا نحتاج إلى أن نقوم بأي شيء. بالعكس، إننا بالذات نقوم سلفًا دائمًا بأكثر من اللازم. فهذا الملَل سيصبح ماهويًا من تلقاء ذاته، وذلك فقط عندما لا نواجهه، عندما لا نقوم دائمًا على الفور بردّ فعل يحمينا منه، بل نفسح له مكانا. فما يجب أن نتعلّمه أوّلًا هو ألّا نقاومه على الفور، بل أن نتركه يكمل اهتزازه. لكن كيف [123] ينبغي أن نفسح مكانًا لهذا الملَل اللاماهوي في البداية والذي يستعصي على الإدراك؟ يكفي أنْ لا نواجهه، بل أن نتركه يقترب منّا ويقول لنا ماذا يريد إذن وما شأنه إذن. ولأجل ذلك من الضروري أيضًا أن نُخرج هذا الذي نسمّيه هكذا ملَلا والذي نعرفه في الظاهر من لاتعيُّنه. وكلّ ذلك ليس بمعنى تحليلِ معيشٍ نفسي، بل بحيث نقترب من أنفسنا، من ماذا؟ منّا نحن أنفسنا – نحن أنفسنا ككينونة. (ازدواج الدلالة!)

---

15 bei-läufig، يفصل بين جزأي الكلمة ليؤكد على أن الملل العابر له طابع عرضي أو جانبي، على أنه يجري بجانب آخر أيْ بجانب الملل العميق.

§ 21 تأويل الملَل انطلاقًا من المُمِلّ.
المُمِلّ بوصفه ما يعطّل ويترك في فراغ.
الطابع الإشكالي لخطاطات التأويل المعتادة الثلاث:
علاقة السبب-النتيجة، المجال الداخلي النفسي، الإسقاط

الملَل - إذا استجمعنا كلّ ما ذكرناه إلى الآن فسنرى أننا قد قلنا عنه أمورًا شتّى، ومع ذلك فنحن متأكدون من أننا لم نفهمه بعدُ كحال وجداني. نعرف سلفًا ولا نريد أنْ ننسى أنّ الأمر لا يتعلّق فقط بتأويل هذا الحال الوجداني أو ذاك، بل إن فهم الحال الوجداني يتطلب منّا في النهاية أن نغيّر تصورّنا الأساسي عن الإنسان. وفهم الحال الوجداني بشكل سليم هو الذي يمكّننا من فهم "كينونة" الإنسان بما هي كذلك. ولهذا فنحن لا نتعامل مع الأحوال الوجدانيّة كصنف من المعيشات تاركين مجال المعيشات ونظامها على ما هو. وبناءً على ذلك نتعمّد ألا ننطلق في البداية من الملَل، لأن ذلك سيضفي علينا بشكل واضح مظهر من يريد أن يُحلِّل معيشًا نفسيًّا داخل وعينا. لا ننطلق بالضبط من الملَل، بل من [124] **الإملال**[16] والإملال بعبارة صوريّة هو ما يجعل شيئًا مُمِلًّا ما هو، عندما يكون مثيرًا للملَل[17]

مُمِلٌّ ما - شيءٌ، كتابٌ، مسرحيّة، حفل، أو أيضًا إنسانٌ، مجلس، وأيضًا محيطٌ أو منطقة، هذا المُمِلّ ليس هو الملَل نفسه. أم هل يُمكن أن يكون الملَل

---

16 die Langeweile: الملَل؛ die Langweiligkeit: الإملال. يميّز هنا هايدغر الملَل كحال وجداني عن الإملال كسمة قائمة في المُمِلّ (إنسان، شيء، حدث) تجعله مُمِلًّا. الإملال هو ما يجعل المُمِلّ مُمِلًّا. الانطلاق من الإملال هدفه إبعاد الانطباع بأن الأمر يتعلّق بتحليل معيش نفسي ينتمي إلى المجال الداخلي للوعي.

17 langweilig: مُمِلّ؛ langweilend: مثير للملَل. يميز هايدغر بين النعت langweilend والنعت langweilig، فالأول يأخذ صيغة اسم الفاعل ويدلّ على ما يسبّب فينا الملَل، على المثير للملَل. أما الثاني فلا يُفهم منه مباشرة وبالضرورة أن هذا الشيء أو الشخص يسبّب الملَل ويثيره، بل أنه هو نفسه مُمِلّ، يتسم بالملَل. وهذا التميز أساسي في مسار تحليلات هايدغر اللاحقة.

نفسه مُمِلًّا؟ نترك هذه الأسئلة معلّقة ونرجئها إلى أن نُساق إليها. نعرف المُمِلّ كمُمِلّ لأنه في إملاله وبفعله يسبِّب فينا الملَل. نتعرّض للملَل من قِبل المُمِلّ بحيث نشعر خلال ذلك بالملَل. هكذا نكون أمام عدة عناصر: 1. **المُمِلّ في إملاله**؛ 2. **التعرّض للملَل من قِبل مُمِلّ**[18] والشعور بالملَل لدى مُمِلّ[19]؛ 3. **الملَل نفسه**. هل هذه عناصر ثلاثة مترابطة؟ أم هل يترابط فقط 1 و2؟ أم هل هذه كلّها شيءٌ واحد منظورًا إليه كلّ مرّة من زاوية مختلفة؟ ومن الرّاجح أن الأمر هنا لا يتعلّق بعناصر متجاورة. فما هي علاقتها ببعضها؟ هل العنصر الذي ذكرناه في المرتبة الثالثة مجرّد تجميع؟ هذا كلّه يبقى موضع سؤال. وعلى أيٍّ نرى الآن أمرًا واحدًا: ليس الملَل مجرّد معيش في الداخل، بل إن شيئًا منه، أقصد المثير للملَل الذي يجعل الشعور بالملَل ينشأ، يقابلنا من الأشياء نفسها. الملَل هو بالأحرى في الخارج، إنه يكمن في المُمِلّ، ويتسلّل من الخارج إلى داخلنا. غريب - يجب علينا، على الرَّغم من أن هذا يستعصي في البداية على الفهم، أن نتبعَ ما يعبّر عنه كلامنا وتصرّفنا وحكمنا في الحياة اليومية ونقولَ إن الأشياء نفسها مُمِلّة[20]، وكذلك الناس أنفسهم، وكذلك الحفلات والمناطق.

لكن يُمكن أن نعترض فورا: ماذا نجني عندما نبتدئ تأويل الملَل بتحديد المُمِلّ؟ إذْ بمجرّد أن نبتدئ بهذا الأخير نجد أنفسنا منساقين إلى القول: [125] إنه ما يُمِلُّنا أيْ يسبِّب فينا الملَل، وهكذا لا يُمكن أن نفهم المُمِلّ في إملاله إلا انطلاقًا من الملَل، وليس العكس. وإذن يجب بالفعل أن نبتدئ بالملَل نفسه. هذه فكرة مقنعة، ومع ذلك فهي تستند إلى خطإ يحجب المشكلة بأسرها. فماذا يعني أنّ أشياءَ معيّنة وأناسًا معيّنين يسبِّبون فينا الملَل؟ لماذا بالذات هذه الأشياء وهذا

---

18 das Gelangweiltwerden durch ein Langweiliges: التعرّض للملَل من قِبل مُمِلٍّ. هنا نتعرّض للملَل من قِبل كائن ما؛ هناك كائن، شيء أو شخص يجعلنا نملّ.

19 das Sichlangweilen bei einem Langweiligem، يأتي الفعل هنا في الصيغة الانعكاسية. الشعور بالملَل لدى مُمِلٍّ ما (وليس من قِبله). هنا يكون المُمِلّ مجرّد مناسبة. فالملَل يصعد منا نحن أنفسنا. نقول إننا نشعر بالملَل أو نضيق بالملَل.

20 langweilig.

الإنسان، هذه المنطقة وليس أخرى؟ وفوق ذلك، لماذا هذا الشيء الآن وليس بالذات مرّة أخرى ولماذا لم يبق فجأة ما أَمَلَّ سابقًا يُمِلّنا؟ يجب بالفعل أن يكون في كلّ ذلك شيء ما يُمِلُّنا، ما هو؟ من أين يأتي؟ نقول عن ما يُمِلّنا إنه يسبّب الملَل؟ ما معنى "يسبِّب"؟ هل يماثل ذلك ما يحدث عندما يسبِّب برودُ الجو هبوطَ عمود الزئبق في الترمومتر؟ السبب-النتيجة! جميل! هل هذا حدث مماثل لما يجري عندما تصدم كرةُ البليار كرة ثانيةً مسبِّبة بذلك حركتها؟

لا يُمكن بأيّ شكل أن نبلغ مبتغانا على هذا الطريق، وذلك بغض النظر تمامًا عن أن علاقة السبب-النتيجة هذه كما نتحدّث عنها بخصوص جسمين يتماسّان ويتصادمان هي نفسها علاقة إشكاليّة تمامًا. كيف يُمِلّ المُمِلّ - كيف يكون ذلك ممكنا؟ أؤكد المرّة تلو المرّة أنه لا يحقّ أن نتهرّب من معطًى واقعي[21] هو أننا نجد الأشياء نفسها مُمِلّة ونقول عنها إنها هي نفسها مُمِلّة. لا يُمكن إطلاقًا أن نتنصل من مهمّة أن نقول أوّلا، وإن بشكل غير نهائي، ما هو المُمِلّ في إملاله حتى يؤثر علينا. لنسأل إذن عن إملال المُمِلّ، ما هو؟ نسأل: ما معنى مُمِلّ، ونسأل في الآن نفسه: ما نوع هذه الخاصيّة؟

نجد شيئًا ما مُمِلًا. نجده هكذا ونقول: إنه مُمِلّ. لكن عندما نقول ونعتقد أن هذا أو ذاك "مُمِلّ"، فإنه في البداية لا يخطر ببالنا إطلاقًا [126] على الفور أنّه يسبِّب الملَل أو يسبِّب فينا الملَل، أنّه يُمِلّنا. العبارة "مُمِلّ" تدلّ على سمة موضوعيّة. مثلًا كتاب مكتوب بشكل رديء، مطبوع ومهيًّأ بلا ذوق؛ إنه مُمِلّ. الكتاب نفسه - في ذاته - مُمِلّ، ليس مُمِلًا بالنسبة إلينا فقط لقراءته وعند قراءته، بل هو نفسه، البناء الداخلي للكتاب، مُمِلّ. وربما ليس من الضروري إطلاقًا أن نملّ عند قراءة هذا الكتاب المُمِلّ، كما يمكن، عكس ذلك، أن نملّ على الرَّغم من أن الكتاب الذي نقرؤه مهمّ. نقول هذا بالترتيب.

مُمِلّ - نعني بذلك: متثاقل، مقْفِر؛ إنه لا يجذب ولا يثير، لا يأتي بشيء،

---

21 Tatbestand.

ليس له ما يقوله لنا، لا يمسّنا. إلا أن هذا ليس بعدُ تحديدًا لماهيّة المُمِلّ، بل مجرّد شرح لِما يبدو للوهلة الأولى. لكن عندما نشرح المُمِلّ بهذا الشكل نكون قد انتقلنا، من حيث لا ندري، إلى تأويل إملال الكتاب الذي له في البداية طابع موضوعي بوصفه شيئًا يمسّنا هكذا وهكذا ويقيم إذن معنا كذوات، مع ذاتيّتنا، هذه العلاقةَ وهذه، كشيء يؤثّر علينا، يعيّننا وجدانيًّا[22] بهذا وهذا الشكل. وبناءً على ذلك فإن الإملال ليس حصريًّا خاصيّة موضوعيّة للكتاب كرداءة غلافه مثلًا. وهكذا فطابع "المُمِلّ" تابع للموضوع وفي الوقت نفسه متعلّق بالذات.

لكن إذا نظرنا عن كثب فإن ذلك يصحّ عن الإملال فقط لا عن خاصيّة أنّ الكتاب مغلَّف بشكل رديء. يُمكن أن تعني "رديء" هنا: بدون ذوق، ومن هنا يتبيَّن أن هذا الطابع الموضوعي يتعلّق أيضًا بالذات. فما هو خالٍ من الذوق هو ما لا يثير فينا رضًا[23]، بل يثير عكس ذلك. لكن يُمكن بالطبع أن يعني "غلاف رديء" أيضًا أنه مصنوع من مادّة غير ثمينة وغير أصيلة وقبل كلّ شيء غير متينة. لكن التعلّق بالذات لا يغيب حتى هنا عندما نعني طابع المادّة نفسها. فماذا يعني "غير [127] متينة"، "لا تدوم طويلا" – وذلك في وخلال استعمالنا للكتاب الذي قد يكون طويلا والذي نريده طويلا؟ وهكذا فإن هذا الطابع أيضًا يتعلّق بتعاملنا مع الكتاب وغلافه. إذن حتى أكثر خاصيّات الأشياء موضوعيةً في الظاهر تتعلّق بالذات. وعليه ربما لم يكن الانتماء إلى الموضوع والتعلّق بالذات ميزة لخاصيّة "مُمِلّ"، بل إن الأمر هكذا بالنسبة إلى كلّ خاصيّة. ومع ذلك نشعر بكيفيّة ما أن خاصيةَ الإملال في كتابٍ شيءٌ مختلف تمامًا عن كونه مكتوبًا بشكل رديء وغير ذلك.

بالطبع – سيرةّ المرء – لقد دافعَتْ كلّ الفلسفات المثاليّة من قديم عن

---

22 bestimmen: عيَّن أو حدَّد. يكتب هايدغر be-stimmt لكي يلفت الانتباه إلى الجذر "stimm" الذي يوجد أيضًا في Stimmung أي الحال الوجداني. لهذا ينبغي أن نفهم من هذا الفعل: يعيّن عن طريق طبع الوجدان.

23 das Wohlgefallen.

حقيقة قديمة تقول إن خاصيّات الأشياء لا تنتمي إليها في ذاتها، بل هي تمثلات وأفكار نُسقِطها نحن بصفتنا ذواتٍ على الموضوعات. وهذا جليّ تمامًا في حالتنا بالضبط، أي في طابع الإملال. فهذه الحالة هي مجرّد مثال على واقعة معيَّنة بعامّة. وكلّ تلك الخاصيّات - مُمِلّ، منشرح، حزين (حدَث)، مرِح (لعبة)، هذه الخاصيّات الوجدانيّة هي بمعنى خاصّ متعلّقة بالذات؛ بل إنها فوق ذلك تنبع مباشرة من الذات وأوضاعها. والأحوال الوجدانيّة التي تسبِّبها فينا الأشياءُ نسقطها بعديًّا على الأشياء نفسها. لأجل التعبير عن ذلك استُخدمت منذ كتاب الشعر لأرسطو عبارة "الاستعارة" (*metaphorá*). فقد تبيّن منذ كتاب الشعر لأرسطو وجود أقوال وصيغ معيّنة في اللغة والوصف الشعري نُسقِط (*metaphérein*) فيها هذه الأحوال الوجدانيّة التي تسبِّبها الأشياء فينا مثل الحزن والانشراح والملَل من أنفسنا على الأشياء. ويعرف تلاميذ المدرسة أن مثل هذه الاستعارات تتخلّل لغة الشعراء واللغة اليوميّة. نتكلّم على "مرج ضاحك" ومع ذلك لا نعني أن هذا المرج نفسه يضحك، كما نتكلّم على "غرفة منشرحة"، على [128] "منظر كئيب". أكيد أن المنظر ليس هو نفسه كئيبًا، بل إنه فقط يطبعنا وجدانيًّا بهذا الشكل ويسبِّب فينا هذا الحال الوجداني. والأمر كذلك بالنسبة إلى "الكتاب المُمِلّ".

أكيد، هذا هو التصوّر الشائع والتفسير القاطع. لكن هل يفسِّر شيئًا؟ وحتى إذا سلّمنا بأننا نُسقط نتيجة حال وجداني أُثير فينا على الأشياء، فلماذا نُسقط هذه السمات الوجدانيّة على الأشياء؟ أكيد أن ذلك لا يحدث عرضًا واعتباطًا بل لأننا، كما هو جليّ، نجد في الأشياء ما يقتضي بمعنى ما من تلقاء ذاته أن ننعتها ونسمّيها هكذا وليس على نحو آخر. ولا يجوز أن نفسّر هذه الواقعة باستهانة قبل أن يتضح لنا عُمومًا ماذا يعني أننا نجد المنظرَ كئيبًا والغرفةَ منشرحة والكتابَ مُمِلًا. وحتى لو سلّمنا بأننا هنا "نسقط" شيئًا ما، فإن ذلك يحدث بالتأكيد ونحن معتقدين بأن ما أسقطناه ينتمي على نحو ما إلى الشيء نفسه. وعلى الأقل يحقّ بل يجب أن نسأل: ما هو إذن هذا الذي يسبِّب هنا الحال الوجداني ومن ثم يدعو إلى الإسقاط؟ إذا كان يكمن سلفًا في الأشياء نفسها، فهل يُمكن أن نتكلّم

ببساطة على إسقاط؟ كلّ هذا ليس مفهومًا من تلقاء ذاته. وإذن فإننا لا نسقط شيئًا ما، بل نتلقّى ذلك على نحو ما من الأشياء نفسها.

ماذا جنينا من هذا التأمل؟ لا شيء بتاتًا بخصوص تعريف المُمِلّ بما هو كذلك. لكن ربما نكون قد لاقينا، على غير انتظار، مشكلةً أعمّ تتعلّق بنوع هذه الخاصيّة عُمومًا. لا نرى الآن سوى - نحدِّد ذلك في البداية تحديدًا إجماليًّا وخارجيًّا - أنّ هذه السمات هي من جِهة. موضوعيّة ومستمَدّة من الموضوعات نفسها، لكنها في الآن نفسه ذاتيّة وتُسقَط، بحسب التفسير الرائج، من الذوات على الموضوعات. [129] وإذن فإن سماتٍ مثل "مُمِلّ" تابعة للموضوع ومع ذلك مستمَدّة من الذات. لكن هذه تعيينات متناقضة، متنافرة. وعلى أيّ حال لا نرى كيف تكون وحدتها ممكنةً. ثُمّ إنه لم يُحسم أيضًا هل هذا التحديد المزدوج يوافق فعلًا المعطى الواقعي أم أنه يحرِّفه منذ البدء، حتى وإنْ كان يبدو مفهومًا من تلقاء ذاته. لكن إذا لم يكن الطابع العامّ لصفة إملال شيءٍ واضحًا لدينا فهل يحقّ لنا أن نأمل في شرح هذه الصفة الخاصّة شرحًا لائقا؟ ألا تنقصنا إذن ببساطة كلّ الوسائل الضروريّة؟ أكيد. ينتج عن ذلك أمر واحد فقط: إذا كانت تحاصرنا صعوبات على هذا النحو فينبغي أن نحرص أكثر على أن تبقى أعيننا مفتوحةً. ولهذا لا نريد أن نفسر المعطيات الواقعيّة بنظريات متسرِّعة، حتى وإن كانت شائعةً جدًّا ومعترفًا بها.

نعود إلى التحديد الأول للإملال والمُمِلّ ونعيد ماذا نعني به وكيف نرتِّب هذه السمة في سياق دلالتها. نستخلص من ذلك أمرين:

1. قلنا: الكتاب "متثاقل"، "مقْفِر". ما نعتبره مُمِلًا يُستمَدّ من الشيء نفسه ونعتقد أيضًا أنه تابع له، للشيء.

2. قلنا في الآن نفسه: الكتاب لا يجذب ولا يثير، لا يقدِّم شيئًا، لا يمسّنا. عندما نشرح ونوضح بشكل تلقائي تمامًا فإننا نتكلّم من حيث لا ندري على سمة ليس لها مضمون خاصّ، بل إن الأساسي فيها يكمن بالتحديد في علاقتها بنا، في الكيفيّة التي بها تمسّنا أو لا تمسّنا.

أبرزنا إلى الآن العلاقة بالذات فقط، أخذَنا ذلك على حين غرّة وربما قد ضلّلنا أيضًا، لكننا أغفلنا تمامًا كيفيّة إيضاحنا هنا عند الشرح المباشر لسمةَ الإملال. [130] وهذا بالذات مهمّ، لم نقل بتاتا: المُمِلّ هو ما يسبّب فينا الملَل. ولم نقل ذلك فقط لكي نتجنّب مثلًا أن نفسر الشيء بالشيء نفسه (تحصيل حاصل)؛ فهذا غير وارد هنا. كما أننا لم نفكر إطلاقًا في أن إملال المُمِلّ يكمن في أنه يسبّب الملَل. لم نفكر في هذا - في هذا التأويل - لأننا لم نَخبِر عنه شيئًا. فمن الممكن جدًّا، كما قد أشرنا، ألّا نكون قد مللْنا عند القراءة، وألّا يكون "لدينا الشعور" بأن الملَل قد أحدِث فينا. ومع ذلك ننعت الكتاب بأنه مُمِلّ، وذلك من دون أن نقول شيئًا خاطئا أو حتى أن نكذب. ننعت الكتاب هكذا ببساطة، لأننا ببساطة لا نفهم "المُمِلّ" كما لو كان معادلا لما يُحدِث الملَل. نأخذ ببساطة "مُمِلّ" في دلالة متثاقل، مقْفر، وهذا لا يعني عديم الأهمية. لأنه إذا كان شيء ما متثاقلًا ومقفرًا، فهذا يعني أنه لا يتركنا لامبالين[24] تمامًا، بل بالعكس: إننا نكون في القراءة منشغلين به، نكون متفرغين له، لكننا لا نكون مأخوذين. تعني متثاقل: إنه لا يجذب؛ إننا متفرّغون له، لكن لسنا مأخوذين، بل فقط معطّلين[25]. تعني مقْفر: إنه لا يملؤنا، **إننا متروكون في فراغ**[26]. إذا نظرنا إلى هذين الجانبين معًا في وحدتهما بشكل أوضح فربما نبلغ أمرًا أوّل أو - بتعبير أكثر حذرًا - نتحرّك على مقربة من تأويل حقّ: المثير

---

24 gleichgültig، يُستعمل هذا النعت في صيغتين: 1. للدلالة على موقف اللامبالاة إزاء شيء ما، أيْ على موقف للإنسان خالٍ من أيّ اهتمام ومشاركة، من الرضا أو انعدام الرضا. 2. للدلالة على أن شيئًا ما غير مهمّ، لا يثير اهتمامنا ولا يجعلنا نبالي به. في الحالة الأولى يدلّ على موقف للإنسان، وفي الحالة الثانية على صفة للشيء نفسه. لهذا ترجمنا هذه الكلمة بشكلين مختلفين باختلاف هاتين الصيغتين.

25 hingehalten: معطّل، لا تدل بالأساس على أننا نُؤخّر، بل على أننا نوقَف ونُحبس، يُحال بيننا وبين متابعة مسارنا ومباشرة مشاغلنا اليوميّة المعتادة.

26 leergelassen: نُترَك في فراغ، نبقى في فراغ. يرغمنا الوضع المُمِلّ على أن نتوقف عن مباشرة انشغالاتنا اليومية ولا يتيح لنا شيئًا يشغلنا بدلًا منها.

للملَل، المُمِلّ هو ما يعطّل[27] ومع ذلك يترك في فراغ[28].

لننتبه جيّدًا إلى أن وجهة النظر التي ترى أن شيئًا ما يُحدَث فينا، أنّ حالة الملَل تثار فينا، لم تبق الآن واردة. لا نقول إن الملَل أُحدث فينا. ربما - لكننا نعبِّر فقط بهذه الصّيغة معتقدين مع ذلك أن الملَل يسبِّب فينا. أبدًا، بل نريد أن نقول إن الكتاب يمسُّنا هكذا وهكذا وأننا نجد أنفسنا[29] خلال ذلك هكذا وهكذا. أيضًا لا؛ فنحن لا نريد فقط وفي [131] المقام الأول أن نقول كيف أثّر علينا الكتابُ، بل ما هي سمة الكتاب نفسه. ولهذا يعني كلامنا أن الكتاب نفسه يُمكن أن يمسّ المرءَ هكذا وهكذا ويمكن خلال ذلك أن يجعل المرء يجد نفسه هكذا وهكذا. لكننا لم نردْ أن نعبِّر حتى عن هذا الأمر، بل عن أن الكتاب هو نفسه يجعلنا في حال وجداني نريده الآن مكبوحًا.

نتكلّم **انطلاقًا** من حال وجداني لم "يُثَر" البتّة واقعيًا ولا علاقة له بنتيجة ممكنة قابلة لأن تسبَّب فينا؛ ولهذا لا يُمكن أيضًا أن نُسقطه على الشيء الذي سبَّبه. ولا نتكلّم أيضًا انطلاقًا من حال وجداني يُمكن أن يثار فينا على سبيل الإمكان المحض، بل انطلاقًا من حال وجداني نعرف أنه **قد يُمكن أن يصعد في كلّ حين**، لكننا نريد أن نكبحه، نريد ألّا نتركه يطفو. هل ثمة فرق؟ نقول: نتكلّم انطلاقًا من حال وجداني **لا** انطلاقًا من **نتيجة لسبب**؛ انطلاقًا من حال وجداني ممكن، من حال وجداني قد يُمكن أن ينتابنا. وانطلاقًا من حال وجداني نجد شيئًا ما هكذا وهكذا ونعتبره هكذا. وهذا **لا** يعني **أن نُسقط النتيجة وطابعها على السبب المحدِث.**

لكن هل قدّمتْنا كلّ هذه الشروح ولو خطوة واحدة إلى الأمام؟ أبدًا! بالعكس، فالآن أصبح بالأحرى كلّ شيء مشوَّشًا. إن حالة بسيطة للأشياء - نسمي كتابًا مُمِلًا، أي إنه يسبِّب فينا الملَل - أصبحت مشوَّشة تمامًا ومؤوَّلة

---

27 das Hinhaltende: ما يعطّل ويوقِف ويحبس.

28 das Leerlassende: ما يترك في فراغ.

29 sich befinden: نجد أنفسنا، والمقصود يكون وجداننا هكذا وهكذا.

بشكل مصطنع وغير مفهوم. ومع ذلك فنحن لا نريد أن نفرض دفعة واحدة تعريفًا قاطعًا للإملال والملَل، بل أن نفهم المشكلة. وعلى الرَّغم من أن النتيجة ليست مطمْئِنة للوهلة الأولى فإننا قد خَبِرْنا مع ذلك أمرًا جوهريًا: 1. لا يسمّى المُمِلّ هكذا لأنه ببساطة يحدث فينا ملَلا. ليس الكتاب هو السبب في الخارج والملَل كنتيجة هو الأثر في الداخل. 2. لهذا ينبغي عند إيضاح هذا المعطى الواقعي أن نصْرِف النظر عن [132] علاقة السبب-النتيجة. 3. مع ذلك يجب أن يعطى الاعتبار للكتاب وإنْ ليس كسبب مؤثر، بل بوصفه ما يطبعنا وجدانيًا. وهنا يكمن السؤال. 4. إذا كان الكتاب مُمِلّا، فلأن هذا الشيء القائم خارج النفس يحمل في ذاته شيئًا ما من الحال الوجداني الممكن بل المكبوح فينا. وعلى الرَّغم من أن الحال الوجداني في الداخل فإنه يغمر في الوقت نفسه الشيء في الخارج، وذلك من دون أن نُخرج من داخلنا حالا وجدانيًا محدَثًا فينا ونُسقطه على الشيء. 5. وفي النهاية لا يُمكن أن يكون الشيء مُمِلّا إلا لأن الحال الوجداني يغمره سلفًا. إنه لا يسبِّب الملَل، لكن أيضًا لا يُنسَب إليه فقط من قِبل الذات. باختصار: الملَل - وكذلك في نهاية الأمر كلّ حال وجداني - كائن منشطر، موضوعي جزئيًا وذاتي جزئيًا.

§ 22 توجيه منهجي لتأويل التعرّض للملَل: تجنّب الموقف القائم على تحليل الوعي، الحفاظ على الطابع المباشر للكينونة اليوميّة: تأويل الملَل انطلاقًا من قتل الوقت باعتباره العلاقة المباشرة به

لكن ما يهمّنا ليس هو هذه النتيجة بل السؤال: لماذا يتسم الحال الوجداني بالانشطار؟ هل يكمن ذلك فيه هو نفسه، أم في طريقتنا في تفسيره ومحاولة تفسيره؟ وهل هو في الأخير شيء مختلف كلّيًا وخالٍ من كلّ انشطار؟

قد يسمح لنا المرء بهذه الأسئلة وفي الوقت نفسه يذكّرنا فورًا بما كنّا نريده في الحقيقة وما بلغناه الآن. فقد أردنا أن نعالج إملال المُمِلّ لا أن نعالج بشكل صريح الملَل، وها نحن ننساق الآن إلى معالجة الملَل. أكيد، نرى أن المُمِلّ

يرتبط مع التعرّض للملَل والشعور بالملَل. لكن نرى أيضًا بوضوح أننا [133] عندما نعالج الآن التعرّض للملَل والشعور بالملَل لا يحقّ أن نعالجهما كحال ذاتي يحصل في ذاتٍ، بل يجب علينا الآن منذ البدء وبشكل مبدئي أن نأخذ المُمِلّ - الشيء المعيَّن كلّ مرّة - أيضًا بعين الاعتبار.

ماذا يعني بالنسبة إلينا كلّ ذلك؟ لا يُمكن إطلاقًا أن نحدّد المُمِلّ بما هو كذلك، طالما لم نرَ بوضوح ما هو عُمومًا، أيْ لم نر أنه شيء يطبعنا وجدانيًّا هكذا وهكذا. وهذا يعني أننا نواجه الآن سؤالًا أساسيًّا: **ما معنى الطَّبع الوجداني**[30]؟ لا يُمكن أن نقول ببساطة إنه إحداث حال وجداني. وبهذا نكون قد وصلنا إلى هذا **السؤال**، وهو مشكلة ممكنة ولا محيد عنها كما أنها أكثر ماهويّة بكثير من أيّ تفسير مقنع ظاهريًّا لسمة "مُمِلّ" التي يتعلّق بها الأمر.

هكذا وصلنا بعد تعقيد كبير إلى نتيجة سالبة فقط، لكن هل كانت هذه التعقيدات ضرورية لكي نتبيَّنها؟ ألا يُمكن أن نبلغ هذه النتيجة بشكل أكثرَ مباشرةً، وفي الوقت نفسه في مضمون موجب؟ التعرّض للملَل هو بالطبع التعرّض للملَل من قِبل شيء ما، والشعور بالملَل هو بالطبع شعور بالملَل إزاء ولدى شيء ما. وبالمقابل فإن المُمِلّ "يتعلّق" بالتعرّض للملَل، أو على الأقل بإمكان التعرّض له. هذا واضح. عندما نتكلّم هكذا يبدو كما لو أننا بلغنا أرضيّة جديدة، ومع ذلك يصبح هذا الوضوح مظهرًا، حالما نتذكر أن تعلُّق حال وجداني ذاتي بشيء موضوعي والعكس هو أمر شائك تمامًا. إنه قادنا مباشرة إلى اتجاه مقلوب للتساؤل.

عندما ندرس الآن التعرّض للملَل والشعور بالملَل، فلن يفيدنا في البداية كثيرًا أن نقول إن الشعور بالملَل هو شعور بالملَل إزاء... ولدى... وهو لن يفيدنا على الخصوص عندما ننهج كما لو كنّا نفهم المُمِلّ بصفته موضوعًا نتعلّق به، [134] حتى وإن كان شكل هذا التعلّق يختلف بالطبع عن شكله في المعرفة أو

---

30 das Stimmen.

الإرادة. فالمشكلة هي بالذات هذا التعلّق وطابعه الأساسي. وبشكل عامّ: يجب فهمُ هذا التعيين[31] بوصفه طبعًا وجدانيًا[32] هكذا وهكذا، وفهمُ هذه الوجدانية[33] بما هي الكيفيّة الأساسيّة لكينونتنا. ومرّة أخرى نسأل عينيًا: عندما نحبّ شيئًا أو حتى إنسانًا، فهل المحبوب هو مجرّد سبب يوجد في مكان ما يُحدِث لدينا حالا نسقطها على ما نعتبره محبوبًا؟ سيقول المرء: طبعًا لا، بل المحبوب هو موضوع حبّنا. لكن ما معنى "الموضوع" هنا؟ هل هو شيء يلاقيه حبّنا ويبقى عالقًا به؟ أم هل هذا كلّه ليس سطحيًا وحسب، بل مغلوط من الأساس؟ وألا يحدث في الحب أننا لا نصادف البتّة موضوعًا ومع ذلك نحبّ شيئًا ما؟ هذه مجرّد إشارة إلى أننا حتى إذا تركنا جانبًا علاقة السبب-النتيجة فلن نتقدّم إيجابًا أيّ خطوة، بل إن المشكلة تزداد حدّة.

ومن جِهة. أخرى يظهر الآن بالفعل أن أملنا في حلّ لغز الملَل يزداد إذا وجّهنا انتباهنا للتعرّض للملَل والشعور بالملَل. لكننا قد حذّرنا أنفسنا، ليس فقط من أن نغفل خلال ذلك المُمِلّ والمثير للملَل، بل أيضًا من أن نعتبر أن هذا التعرّض للملَل والشعور بالملل مجرّد وضع قائم نعْرِضه للفحص كما لو كان مستحضرًا[34]. فكيف ينبغي إذن أن ننهج؟ إذا أردنا أن نقول شيئًا عن هذا الوضع فيجب أن ندخل في علاقة معه. فما هي العلاقة المناسبة؟ تسري القاعدة العامة التي تنصّ على جعل الموضوع تحت أفضل الشروط الممكنة لملاحظته. فهذه القاعدة تصحّ في العلوم، إذن تصحّ في الفلسفة أيضًا. كلّا، بالعكس: هذه القاعدة لا تصحّ عندنا لأنها تصحّ في العلوم، بل إنها تصحّ في العلوم، لأن هذه القاعدة تتأسّس على ترابط ماهوي أصلي [135] يقتضي أن يرسم مسبقا مضمونَ

---

31 Be-stimmen.

32 das Stimmen.

33 das Gestimmtsein: الوجدانية بمعنى كوننا مطبوعين وجدانيًا.

34 das Präparat: مستحضَر، بمعنى مستحضر صناعي أو كيميائي مثلًا مهيّأ في معمل أو مخبر، وليس معطى مباشرا. لا ينبغي أن نتعامل مع الملَل بشكل يسعى الى تحويله إلى مستحضَر مصطَنع مفصول عن سياق الوجود الإنساني.

كائنٍ ونوعُ كونِه الانكشافَ (الحقيقةَ) الممكنَ الذي يناسبه. فالميادين المختلفة للكائن والأشياء الكائنة المفردة يتوقف كلّ منها تبعًا لمضمونه ونوع كونه على نوع معيّن من الحقيقة، من اللّاخفاء. وهذا الانفتاح الذي ينتمي إلى كلّ كائن بمقتضى مضمونه وبمقتضى كيفيّة كونه يرسم بدوره مسبقًا كيفيّات الولوج اللائقة الممكنة المعيَّنة كلّ مرّة إلى الكائن نفسه الذي ينبغي الإمساك به. وبمقتضى نوع الحقيقة المتشابك كلّ مرّة مع الكون يرتسم طريقُ وإمكانيّةُ ووسائلُ تملُّك الكائن أو صدّه، امتلاك الكائن أو إضاعته. ولا يعنى هذا بأيّ وجه أن الولوج المقصود هنا يتعلّق فقط بالمساءلة والملاحظة النظريّة كما تجري في العلوم، بل لا يعني سوى أن المعرفة العلميّة يجب بناءً على غرضها وإمكانيّاتها أن تستجيب لذلك الترابط الماهوي بين الكون والحقيقة. ولهذا فالقاعدة المذكورة ضروريّة في العلوم. فالتصرّف منهجيًا، أي تقصّي كائنٍ تبعًا لنوعه، ليس ضروريًا لأن العلم يستوجبه، بل إنه مفروض على العلم نفسه على أساس التلازم الماهوي بين الكون والحقيقة.

لكننا لا نريد بالتأكيد ملاحظة الملَل، وربما كان هذا غير ممكن أصلا. إلا أننا مع ذلك نريد أن نَخبِر شيئًا عن الملَل، عن ماهيّته، عن كيْف "يحدث"[35]. هل يُمكن ذلك بغير أنْ نضع أنفسنا في الحال الوجداني للملَل ثم أنْ نلاحظه، أو أنْ نتخيَّل ملَلًا ثم نسأل عن ماذا ينتمي إليه؟ فهنا لا يهمّ هل نفحص ملَلا واقعيًا أو متخيَّلًا أي ممكنًا فقط. ما يهمّنا ليس هذا الملَل المعيَّن الذي لدينا الآن بالذات، بل [136] الملَل بما هو كذلك، ما الذي ينتمي إليه، أيْ إلى كلّ ملَل ممكن. وهكذا فإن ملَلا متخيَّلا يؤدي لنا نفس الوظيفة.

هكذا يبدو الأمر بالفعل. إذا وضعنا أنفسنا في ملَل أو تخيّلنا أنفسنا فيه ثم

---

35 west، من الفعل wesen. يدعو هايدغر في كثير من المناسبة إلى قراءة das Wesen التي تعني الماهية بصفتها مصدرًا للفعل الألماني القديم wesen الذي كان يعني ينتشر، يتحقق، يحدث، ينشر ماهيته. وقد ترجمناه هنا بالفعل "يحدث" مع وضعه بين مزدوجتين حتى نميّزه عن المعنى المعتاد لهذه الكلمة. ويعني في هذا السياق: ينشر ماهيته أو ينتشر في ماهيته.

أخذناه أمامنا ولاحظناه، فإننا نستجيب للقاعدة الأساسيّة للبحث. ومع ذلك، حتى إذا ظهر وضع المهمّة على هذا النحو دقيقًا، فإنه يفلت المهمّة. إنه يحوّل الحال الوجداني كمعيش إلى موضوع يسبح في تيّار الوعي نتابعه بوصفنا ملاحظين. وبهذه الكيفيّة بالذات لا نصل إلى علاقتنا الأصليّة بالملَل أو إلى علاقته بنا. عندما نحوّله هكذا إلى موضوع، فإننا نمنعه بالذات ممّا يجب أن يكون بحسب القصد الأخصّ لتساؤلنا. إننا نمنعه من أن "يحدث[36]" كملَل نملّ بمقتضاه حتى نَخبِر بذلك ماهيّته.

إذا كان المُمِلّ والمثير للملَل ومعهما في الآن نفسه الملَل شيئًا يزعجنا، شيئًا لا نريد أن نتركه يُقبِل بل نعمل على طرده حالما يطفو، إذا كان الملَل شيئًا نقف ضدّه في الأساس ومن الأصل، فإنه سينكشف أصليًا بوصفه ما نقف ضدّه هناك حيث نقف ضدّه، حيث نطرده - بوعي أو من دون وعي. وهذا يحدث عندما نوَفّر في مواجهة الملَل تسليّةً[37]، عندما نقتل الوقت بهذا الغرض كلّ مرّة هكذا وهكذا. هناك بالذات حيث نتصرّف ضدّه، ضدّ الملَل، يريد بالذات أن يؤكد ذاته، وهناك حيث يفرض ذاته تنفتح لنا ماهيّته.

هكذا لا نبلغ الموقفَ السليم الذي يقابلنا فيه الملَل بشكل غير مقنّع إلا في قتل الوقت بالذات. ولذلك لا يحقّ لنا أن نجعل الملَل موضوعًا للملاحظة بوصفه حالًا يرِد لذاته[38]، بل يجب أن نأخذه في كيفيّة تصرّفنا داخله، أي في الوقت نفسه في سعينا إلى طرده.

[137] لكن سيعترض المرء قائلا: أكيد أن الملَل ليس الآن معزولا كمعيش عائم، ليس موضوعًا خامًا للملاحظة، أكيد أننا نتركه الآن يطفو؛ وأننا لا نصل

---

36 wesen. راجع الهامش السابق.

37 Kurzweil، تعني تسلية، وإذا قرأناها حرفيًا انطلاقًا من أجزائها فإنها تعني "المدّة القصيرة" أو "قصر المدّة"، مثلما أن Langeweile تعني إذا قرأناها انطلاقًا من أجزائها "المدّة الطويلة" أو "طول المدّة". التسلية تقتل الوقت وتجعل المدّة قصيرة.

38 für sich: لذاته، بمعنى معزول، بغض النظر عن سياقه وعن تصرفنا فيه.

إليه إلا عندما نتصرّف إزاءه في موقف الطرد بالذات. إلا أن الوضع لم يتغيّر بشكل جوهري، فما أمر قتل الوقت هذا؟ ألا نجعل الآن هذا الأخير، بدل الملَل، موضوعًا للملاحظة - عدا أن الملَل يكمن هو أيضًا بمعنى ما في قتل الوقت باعتباره ما يُطرد فيه. إذن فلسنا أمام فعل[39] محض ومعزول للملَل، بل أمام ردّ فعل[40] ضده، أمام ردّ فعل بمعيّة ما يواجهه، لسنا أمام معيش واحد، بل أمام اثنين في اقترانهما. هكذا يبدو الأمر بالفعل، ومع ذلك فهو مختلف. إننا لم نكتفِ بإضافة معيش ثانٍ، وذلك على الأقل لأنه لم يكن علينا أن نحضّر، إذا جاز التعبير، قتلَ الوقت كمعيش خاص، بل إننا نكون فيه دائمًا، وذلك من غير أن تهمّنا خلال ذلك بالمعنى الصارم المعيشات النفسيّة والنفس وغيرها.

الآن فقط نرى الأمر الحاسم في تأملنا المنهجي كلّه. فليس المهمّ بالذات أن نحضّر قطاعًا من المعيشات وأن ننفذ إلى طبقة من روابط الوعي. يجب بالذات ألا نتيه في مجال خاصّ محضَّرٍ اصطناعيًا أو مفروض انطلاقًا من منظورات تقليديّة متحجرة، بل أن نحافظ بدل ذلك على الطابع المباشر للكينونة اليوميّة وأن نتمسّك به. فليس المهمّ مجهود النفاذ إلى موقف خاصّ، بل المهمّ بالعكس هو سكون[41] النظرة اليوميّة الحرّة، أي المتحرّرة من النظريات السيكولوجيّة والنظريات الأخرى المتعلقة بالوعي وتيار المعيشات وغيرها. ولأننا متشبعون بهذه النظريات - غالبًا حتى في الفهم المباشر وفي شرح دلالات الكلمات - فإن زرعَ هذا السكون فينا أصعب كثيرًا بالطبع من أن [138] نحفظ نظريّة أو عدة نظريات وأن نرسّخها فينا. ومن هنا يجب فهم التعقيد الظاهري الذي يطبع مقاربتنا لظاهرة مألوفة مثل الملَل، فهذه المقاربة تعني تنحية كلّ المواقف الذي تفرض نفسها.

---

39 Aktion : فعل.

40 Reaktion : ردّ فعل.

41 Gelassenheit، السكون، عدم الاندفاع، يجب ألا نفرض على الأشياء شكلا معيّنا تظهر به، بل يجب أنْ نتحلّى بالاستماع إلى الأشياء بهدوء ورزانة وصبر، أنْ نترك الأشياء تظهر هي ذاتها من تلقاء ذاتها، بدل أن نفرض عليها الظهور بشكل ما انطلاقًا من نظريات معيّنة.

ليست مهمّتنا الآن تأويل المُمِلّ بما هو كذلك، بل تأويل التعرّضِ للملَل من قِبل مُمِلّ وتأويل الشعورِ بالملَل لدى مُمِلّ؛ ويجب أن ننتبه هنا إلى أن التعرّضَ للملَل من قِبل... والشعورَ بالملَل لدى... لا يتطابقان هكذا ببساطة. صحيح أنه يظهر بأنهما معًا مسبَّبان من قِبل مُمِلّ، وأنهما لا يمثّلان كيفيّتين وجدانيّتين مختلفتين، بل هما الكيفيّة الواحدة نفسها: مرّة عندما يُنظر إلى الحال الوجداني انطلاقًا من سببه، من مؤثِّر فاعل، وبذلك يوصف انفعاليًّا[42] كتعرّض للملَل؛ أما في المرّة الأخرى فنحن أمام الحال الوجداني نفسه باعتباره يوجد لدينا، باعتباره ذلك الذي يجده كلّ شخص في ذاته، من حيث هو شعور بالملَل. ومع ذلك فهناك فرق بين الكيفيّتين ينبغي من الآن أن نشير إليه، وهو فرق مهمّ من حيث نوعه كلّه في المسار اللاحق لاعتبارنا.

في التعرّض للملَل من قِبل شيء ما يكون المُمِلّ ممسِكًا مباشرة بنا، إننا لا ننفك منه هو نفسه، أو إننا نكون لأسباب ما مشدودين إليه، مكبَّلين إليه، حتى إذا كنّا قد استسلمنا له من قبلُ بكلّ حرية. أمّا في الشعور بالملَل لدى... فيتحقّق سلفًا انفصال ما عن المُمِلّ. فالمُمِلّ قائم هنا، لكننا نَمَلُّ من دون أن يُملّنا المُمِلّ بشكل خاصّ وصريح؛ إننا نملّ - كما لو أن الملَل يكاد يأتي منّا، وكما لو أن الملَل نفسه يستمرّ في الانتشار من دون أن يحتاج إلى أن يسبَّب من قِبل المُمِلّ وأن يتقيَّد به. عند التعرّض للملَل من قِبل هذا الكتاب يبقى انتباهنا مركَّزًا بالتأكيد على الشيء المعني وعليه هو بالذات. أما في الشعور [139] بالملَل لدى... فلا يبقى الملَل مسمَّرًا في...، بل يكون قد بدأ في الانتشار. فالملَل لم يعد ينبع من هذا الشيء المُمِلّ المعيَّن، بل إنه ينعكس على الأشياء الأخرى. إنه، الملَل نفسه، يمنح الآن لكينونتنا فيما وراء المُمِلّ الخاصّ أفقًا غريبًا. إنه لا يتعلّق بالمثير للملَل المعيَّن وحده، بل يجثم على أشياء عدّة، أخرى: الكلّ يصبح مُمِلًا.

---

42 passiv.

لا يُمكن الآن حتى أن نطرح السؤال عن ما هو في الواقع هذا الفرق في الحال الوجداني وماذا يكمن في أساسه، ناهيك عن أن نجيب عنه، أقصد الآن ونحن لم نوضح جديًا بعدُ حتى ماذا يكمن عُمومًا في التعرّض للملَل والشعور بالملَل كحال وجداني.

لذلك نريد في البداية، من أجل إظهار ذلك، أن نكفّ أيضًا عن الاهتمام بالفرق الذي ألمحنا إليه الآن، لكي نطرح السؤال عنه فيما بعد في صورة أحدّ. تشترك الكيفيّتان في أننا نمَلُّ إزاء شيء معيّن وإن كان على نحو مختلف.

§ 23 التعرّض للملَل وقتل الوقت

لا نعتبر التعرّض للملَل والشعورَ بالملَل في ذاته، بل نعتبر هذا الملَل بصفته ما نطرده[43]، ما نسعى إلى طرده، وذلك بالذات عن طريق قتلٍ للوقت[44] يكاد لا يخطر ببالنا من تلقاء نفسه قبل أن ينتابنا الملَل، إنه قتل للوقت يستحوذ علينا بشكل صريح انطلاقًا من ملَل معيّن وضدّه.

[140] أ) قتل الوقت بما هو طردٌ للملَل باستعجال الزمان

نحن مثلًا في محطةِ قطارٍ عديمةِ الجاذبية تقع على خطّ سككي ثانوي معزول. لن يأتي القطار المقبل إلا بعد أربع ساعات. المنطقة غير جذّابة. لدينا في حقيبة الظهر كتاب - إذن نقرأ؟ لا. أو نتأمل في سؤال أو في مشكلة؟ غير مناسب. نقرأ جدول مواعيد القطارات أو ندرس لائحة المسافات المختلفة بين هذه المحطة ومحلّات أخرى لا نعرفها إطلاقا. ننظر إلى الساعة - لم يمرّ سوى ربع ساعة. لنخرج إذن إلى الطريق العامّ. نمشي ذهابًا وإيابًا من دون هدف، فقط لكي نقوم بشيء ما. لكن هذا لا يفيد. والآن نحصي الأشجار على جانب الطريق

---

43 vertreiben.

44 Zeitvertreib: قتل الوقت. إننا نطرد الملَل عن طريق طرد أو قتل الوقت. نترجم Zeit بحسب السياق الذي ترد فيه إما بكلمة "الزمان" أو كلمة "الوقت".

العامّ، ننظر من جديد إلى الساعة - لم تمرّ إلا خمس دقائق بعد أن نظرنا إليها في المرّة الأخيرة. وبعد أن ضِقنا ذرعًا بالمشي ذهابًا وإيابًا نجلس على صخرة ونرسم على الرمل شتّى الأشكال ثُمَّ نضبط أنفسنا أثناء ذلك ونحن ننظر من جديد إلى الساعة - نصف ساعة، وهكذا.

هذا وضع يومي مع أشكالٍ لقتل الوقت معروفة ومعتادة لكن تلقائيّة تمامًا. ماذا نقتل هنا في الحقيقة؟ هذا السؤال مزدوج المعنى بشكل غريب. إننا نقتل الوقت كما تقول العبارة. لكن ماذا يعني هنا قتل الوقت؟ أكيد أننا لا نقضي على الوقت، فقتله يعني هنا تمريره، دفعه إلى أن يمرّ وتحريضه على أن يمرّ. لكن قتل الوقت هذا هو في ذاته في الحقيقة قتلٌ للملَل، بحيث إن القتل يعني هنا الطرد والإبعاد. قتل الوقت هو طردٌ للملَل باستعجال الزمان.

ماذا نريد أن نطرد عندما نسعى إلى تمرير الوقت - أيْ ما هو الزمان؟ عند قتل الوقت لا نطرد الزمان، ليس فقط لأن هذا في الأخير ممتنع أصلا، بل لأن موقفَ قتل الوقت كلِّه - كما سنرى فيما بعد - لا ينصبّ في الحقيقة على الزمان، على الرَّغم من أننا خلاله ننظر باستمرار [141] إلى الساعة. ماذا نريد في الحقيقة عندما ننظر إلى الساعة باستمرار؟ لا نريد سوى أن ينقضي الزمان. أيّ زمان؟ الزمان الذي يفصلنا عن وصول القطار. ننظر باستمرار إلى الساعة لأننا ننتظر تلك النقطة الزمانيّة. ضِقنا بالانتظار، نريد أن نتخلّص من هذا الانتظار. نطرد الملَل، إذن فالملَل الذي يتولّد عنه النظر إلى الساعة انتظارٌ؟ أبدًا. فالشعور بالملَل لدى شيء ما ليس انتظارًا لشيء ما. وفي مثالنا قد يكون الانتظار نفسه هو المُمِلّ والمثير للملَل، لكن الملَل نفسه ليس انتظارًا. وفوق ذلك ليس كلّ انتظار مُمِلّا بالضرورة. بالعكس، يُمكن أن يكون الانتظار مليئًا بالتشويق فلا يترك أيّ مكان للملَل. اعتقدنا أنّنا يُمكن أنْ نتعقّب الملَل في قتل الوقت، وها قد توارى من جديد.

لكن بأيّ معنى يكون الانتظار في مثالنا مُمِلًا؟ أين يكمن إملاله؟ ربما يكمن في أنه انتظار مفروض علينا، أيْ في أننا مكرهون على وضع معيّن ومنحشرون

فيه، لهذا ينفد صبرنا. وهكذا فإن ما يضايقنا في الحقيقة أكثر هو نفاد الصبر هذا، نريد أن نتخلّص من نفاد الصّبر. فهل الملَل إذن هو نفاد الصبر؟ هل يعني ذلك أن الملَل ليس انتظارا، بل هو نفاد الصبر، هو أنّ المرء لا يريد ولا يستطيع الانتظار ومن ثَمّ فهو تعكُّرٌ للمزاج[45]؟ لكن هل الملَل هو بالفعل تعكُّر الوجدان[46] أو حتى نفاد الصبر؟ لا شك أن نفاد الصبر يُمكن أن ينشأ بارتباط مع الملَل، لكنه ليس متطابقًا معه وليس خاصيّة من خاصيّاته. فليس هناك ملَل صبور ولا ملَل نافد الصبر. بل إن نفاد الصبر يتعلّق بالكيفيّة التي نريد بها أن نتغلّب على الملَل من دون أن يتسنّى لنا ذلك في غالب الأحيان. يتّسم قتل الوقت بهيجان طائش خاصّ يأتي معه بنفاد الصبر هذا. فعند التعرّض للملَل لا يسمح لنا هذا الهيجان أثناء الاضطرار إلى الانتظار [142] بأن نجد أيّ شيء يُمكن أن يجذبنا ويملأنا ويجعلنا نتحلّى بالصبر.

ليس الشعور بالملَل انتظارًا ولا نفادًا للصبر. وقد يرافق الاضطرارُ إلى الانتظار ونفادُ الصبر الملَلَ ويحيطان به، لكنهما ليسا أبدًا الملَلَ نفسه.

قبل أن نتابع تأويلنا للملَل نستحضر مرّة أخرى الخطوات التي قطعناها. قمنا باعتبارٍ مؤقت للملَل من جوانب مختلفة. وهذه التأملات مكنتنا من أن نرى: 1. أنّ تأويل الملَل ضروري فيما يظهر؛ ذلك أن الملَل معروف لدينا بالتأكيد، لكن ليست لدينا ألفة معه، بل إن ماهيّة هذا الحال الوجداني تبقى، إذا نظرنا عن كثب، مستعصيّة على الفهم، إنها تتوارى عن نظرنا. 2. تبيَّن أننا عندما نحاول تأويل الملَل لا نعرف في البداية من أين يجب أن نبدأ، في أيّ اتجاه يجب أن نسأل وأن نقود التأويل، كيف ينبغي أن نجعل هذا الأمر المعروف تيمةً. صحيح أننا قد نجد خيطًا هاديًا في قاعدة منهجيّة عامّة توجب على كلّ بحث أن يرمي إلى جعل الموضوع تحت أفضل شروط الملاحظة، لكننا رأينا على الفور أنّ هذه القاعدة العامّة والمفهومة ظاهريًا من تلقاء ذاتها ليست سوى تطبيق معيَّن داخل

45 Mißgelauntsein: استياء، تذمر، حرفيا سوء المزاج.
46 Mißstimmung: استياء، تذمر، حرفيا سوء الوجدان.

العلم، تطبيق يستند إلى علاقة أساسيّة بين الكون والحقيقة، وأنّ هذا التوجيه العامّ ليس له بالتالي ما يقوله ما لم تتضح نوعيّة هذا الذي نبحث فيه، أيْ هذا الحال الوجداني، وما هي الحقيقة التي تنتمي إليه؛ وهل هذه العلاقة ونوع كون الحال الوجداني يتوفران عُمومًا على الطابع الذي يسمح بجعله موضوعًا لاعتبار علمي. ثم تبيَّن أيضًا للتوّ أن هذه القاعدة ليست فقط عديمة الفائدة، بل إنها في العمق تضلِّلنا، إنها تغوينا، إذا أخذنا بها، إلى [143] أن نضع أمامنا هذا المعيش المسمّى مللًا كموضوع قابل للملاحظة في دقّة مشروعة ظاهريًا، لكن في العمق مبالغ فيها وفي غير محلها. والمهمّ بالأحرى أن نرى الملَل في الكيفيّة التي يُمِلّ بها وأن ندركه في الكيفيّة التي يشغلنا بها. إنه يتبدّى دائمًا بصفته ما نتوجَّه أيضًا سلفًا ضدّه. فلكي نجعل الملَل موضوعًا - إذا جاز لنا أن نتكلّم هكذا - يجب منذ البدء أن نتركه يظهر بوصفه ما نتوجَّه ضدّه، ليس في أيّ كيفيّة كانت، بل - بعبارة فضفاضة - في ردّ الفعل الخاص الذي يثيره من تلقاء ذاته الملَلُ القادم والذي نسمّيه قتل الوقت. يجب أن نفهم هذه الوحدة الخاصة بين ملَلٍ وقتلٍ للوقت يجري فيه على نحو ما عراك مع الملَل. وفي الأخير تبيَّن أننا بذلك قد وسَّعنا حقل الاعتبار فيما وراء معيشٍ معزول ليشمل وحدته مع قتل الوقت. لكننا رأينا - وهذا سيتبيّن لاحقًا بشكل أوضح - أننا على الرَّغم من استحضارنا لقتل الوقت من خلال مجرّد مثال، فهو أقرب إلينا مباشرةً ونحن نقيم فيه على الدّوام، وأن المهمّ بالذات أن نعود إلى الطابع المباشر للتصرّف اليومي مبتعدين عن كلّ النظريّات والمجهودات المنهجيّة التي تبدو ضروريّة. ويبقى على الاعتبار أن يبيِّن بأننا على الرَّغم من ذلك لا ننهج هنا بشكل اعتباطي. ففي قتل الوقت ننقذ أنفسنا من الملَل، ولهذا الغرض صوَّرْنا من خلال وصف بسيط وضعًا مُمِلًا عاديًّا. بدأنا من قتل الوقت وسألنا أولا، ما الذي يُطرد هنا في الحقيقة. ليس الزمان هو ما يُطرد على الرَّغم من أن هذا له أيضًا معنًى معيّنًا كما سنرى. يجري طرد الملَل أو دفعه عن طريق استعجال الزمان على نحو ما. وعندما نقول إن **قتل الوقت هو طرد للملَل باستعجال الزمان،** [144] **فهذا يظهر تعريفًا دقيقًا جدًا لقتل الوقت.** لكن إذا نظرنا إلى الأمور عن كثب فسيتبيّن أن هذا التعريف ليس صائبًا، إذْ في استعجال

الزمان وطرد الملَل قلنا شيئًا عن الملَل: أقصد جانب استعجال الزمان وتمريره. ولم يبق ممكنًا أن نقول إننا في ذلك نطرد الملَل. بعبارة أخرى، لا يحقّ لنا في هذا التعريف، إذا أخذناه هكذا صوريًا، أن نتكلّم على الملَل نفسه. أقول ذلك على الهامش، حتى لا تتشبّثون بهذا التعريف. والأهمّ هو السؤال العيني: ماذا يعني كلّ ذلك؟ أشرت في الأخير إلى أن ما يضايقنا في هذا الوضع المُمِلّ هو الانتظار الفريد الذي نريد أن نتخلّص منه، بحيث يكاد يبدو أن هذا الانتظار هو الملَل. لكن تبيَّن أخيرًا أنه ليس هناك تطابق بين الانتظار والملَل، بل إن الانتظار يمكن، لكن ليس من الضروري، أن يكون له طابع الإملال.

ب) قتلُ الوقت والنظرُ إلى الساعة.
في التعرّض للملَل يمسّنا السيرُ المتباطئُ للزمان بأن يشلّنا

غريب: نَخبر هكذا أمورًا شتّى، وهو بالذات، الملَل نفسه، لا نصل إلى الإمساك به، يبدو تقريبًا كما لو أننا نبحث عن شيء لا وجود له إطلاقا. إنه ليس كلَّ ما نزعمه. إنه يغيب ويتبدّد. ومع ذلك: هذا الانتظارُ بلا صبر، هذا المشيُ ذهابًا وإيابًا بدون هدف، إحصاءُ الأشجار وكلُّ الانشغالات غير المعتادة الأخرى تشهد بالذات على أنه هنا. وإننا لنؤكد هذه الشهادة ونعززها عندما نقول: **نكاد نموت من الملَل**. وربما نفضح بهذا الكلام، ضدَّ قصدنا وضدَّ إرادتنا، سرًّا هو أنّ الملَل في الأخير [145] يمتدّ إلى جذور الكينونة، أيْ "يحدث"[47] في أساسها الأخصّ. أم هل كلامنا على ملَل مُهلِك قاتل هو مجرّد عبارة جوفاء مبالَغ فيها ومبالِغة؟ نترك جانبًا مدى العبارة الجوفاء والعادة التي توجد في مثل هذه الأقوال في مناسبات معيّنة. وعلى أيٍّ فليست هذه العبارات عرضيّة. الملَل هنا، إنه شيء خاصّ، ومع ذلك محاصَر دائمًا بهذه الحصون الخارجيّة التي نبقى باستمرار عالقين بها على الدوام في اعتباراتنا.

هكذا لن يفيدنا أيضًا أن نتوجّه إلى الملَل انطلاقًا من قتل الوقت، لكي

---

47 wesen.

نرى ماذا نكافح عندما نقتل الوقت. أم ربما لم نضَع بعدُ أنفسنا في قتل الوقت بما يكفي وتركنا وِجهتنا تنحرف كلّ مرّة بتسرّع إلى ما قد يُمكن أن يكون الملَل في الأخير - مثل نفاد الصبر والانتظار - ويوحي لنا بأنه ربما يكون هو ما نبحث عنه. لماذا هذا؟ الظاهرة متنوّعة. ماذا نحتاج؟ نحتاج خيطًا هاديًا أكيدًا، مِحكًا صارمًا. وإذا انطلقنا مرّة أخرى من التحديد العام، الملَل، وقتل الوقت هذا ضدّه، فسيتضح لنا الآن أكثر أن الأمر في الملَل يتعلق بمدّة[48]، بمكوث[49]، ببقاء ودوام فريدين. إذن يتعلّق الأمر بالفعل بالزمان. وضدّ الملل قتل الوقت. وفي هذا بالذات نرى تصرّفًا فريدًا هو أننا نُخرج من جيبنا الساعة باستمرار، نُخرج الساعة التي نقيس بها الزمان. وهكذا فإن الحاسم في قتل الوقت كما في ما يطرده، أي في الملَل، هو بالفعل الزمان. قتل الوقت هو إذن تقليصٌ مستعجِلٌ للزمان الذي يريد أن يصير طويلا، وبالتالي تدخُّلٌ في الزمان على شكل نزالٍ مع الزمان. ولهذا ينبغي أن نبتدئ من هنا وأن نسأل ماذا يحصل هنا للزمان، كيف نتصرّف إزاء الزمان، وما إلى ذلك.

إذا كنّا نريد أن نرى من خلال قتل الوقت ما يُطرد فيه، أيْ المـلَـلَ، فسنحسن صنعًا إذا ركّزنا نظرنا داخل قتل الوقت على ذلك الحدث [146] الذي سبق أن ذكرناه مرارًا: هذا النظرُ-إلى-الساعة المتواصلُ.

وهنا يبقى علينا أن نأخذ بعين الاعتبار أن هذا النظر-إلى-الساعة ليس هو نفسه قتل الوقت. إنه ليس مثل إحصاء الأشجار أو المشي في هذا الاتجاه وذاك من دون هدف. إنه ليس وسيلة وطريقًا لقتل الوقت، بل مجرّد علامة على أننا نريد قتل الوقت، وبعبارة أدق، على أن قتل الوقت هذا لا يريد أن يتأتّى لنا حقّا، وعلى أن الملَل لا يزال يعذبنا أكثر فأكثر. فالنظر-إلى-الساعة هو التعبير الذي لا يفيد عن فشل قتل الوقت ومن ثَمّ عن تزايد التعرّض للملَل. ولهذا ننظر المرّة تلو المرّة إلى الساعة، وهذا النظر إلى الساعة ليس محض حركة آلية، فماذا

---

48 Weile.

49 Verweilen.

يريد إذن أن يلاحظ؟ هل فقط كمِ الساعة عُمومًا؟ كلّا، فهذا في ذاته لا يهمّنا إطلاقًا، بل نريد أن نسجل كمْ بقي من الوقت لانطلاق القطار، هل الزمان الباقي لوصول القطار على وشك الانقضاء، أيْ ألا يزال علينا أن نكافح ضدَّ الملَل الصاعد بواسطة تمريرٍ للوقت لا غاية له ولا نجاعة. لا يتعلّق الأمر ببساطة بأن نقضيَ[50] الوقتَ، بل بأن نقضيَ عليه[51]، بأن نجعله يمرّ بشكل أسرع. إذن فهو يسير ببطء، وعليه يكمن الشعور بالملَل في إدراك أنّ الزمان يسير ببُطء؟ لكننا في الملَل لا نلاحظ أيّ شيء كما لا ندرك أيّ شيء، ولا نجعل الزمان موضوعًا لاعتبارنا. بالعكس: لا شيء فيه يجذبنا، ولا حتى الزمان أو بطء الزمان. ومن أين يأتي هذا؟ أين يكمن هذا البطء؟ هل يكمن في أن الزمان طويل أكثر من اللازم؟ هل يأتي هذا الملَل لأننا يجب أن ننتظر أربع ساعات؟ لكن ألا نشعر أيضًا بالملَل لدى شيء ربما لا يدوم إلا ربع ساعة؟ وربما لا نشعر إطلاقًا بالملَل خلال حفل يمتدّ ليلة كاملة. وإذن لا يلعب طول الوقت أيّ دور، ليس لأن الوقت طويل أكثر من اللازم، أيْ لأن المسافةَ الزمانية القابلة للقياس التي نحددها موضوعيًا بواسطة [147] الساعة أكبر من اللازم، ليس لأن سير الزمان بطيء، بل لأنه بطيء أكثر من اللازم. نكافح ضدَّ سير الزمان المتباطئ والبطيء أكثر من اللازم الذي يعطّلنا في الملَل، نكافح ضد تريُّث الزمان وتباطُئه الفريد هذا. وهذا التريث والتباطؤ يثقل علينا ويشلّنا.

لكن هل ينبغي إذن أن يكون الزمان أسرع؟ وبأيّ درجة؟ أيّ سرعة ينبغي إذن أن تكون للزمان؟ وهل له أصلا سرعة؟ جليّ أن الزمان يسير سيرَه المنتظم، يجري تقريبًا مثل نبض منتظم لماردٍ لا يُمكن المساس به: لكلّ دقيقة ثوانيها الستون ولكلّ ساعة دقائقها الستون. لكن هل يتكوَّن الزمان من ساعات ودقائق وثوانٍ؟ أم أليست هذه سوى مقاييس نقبض فيها عليه نحن سكان الأرض، لأننا نتحرّك على هذا الكوكب في علاقة معيّنة مع الشمس؟ هل نحتاج إلى هذه

---

50 verbringen : قضى الوقت.

51 herumbringen : قضى على الوقت، مرَّره، جعله ينقضي.

المقاييس وإلى الانتظام المرتبط بها من أجل قياس الزمان فقط؟ هل يُمكن إذن أن نقول ما مدى سرعة أو بطء سير الزمان نفسه، وهل له أصلا سرعة وهل يسمح بتغييرها؟ هل يسير الزمان فعلًا سيرًا صارمًا منتظمًا؟ أم إنه بالأحرى كائن متقلّب لأقصى حدّ؟ أليست هناك ساعات تمرّ مثل لحظة؟ وأليست هناك دقائق تظهر مثل أبديّة؟ وهل يبدو لنا الأمر فقط هكذا، أم إن الزمان يكون بالفعل تارة قصيرًا وتارة طويلًا، تارة خاطفًا وتارة متثاقلًا، ولا يكون أبدًا منتظمًا؟ هل الأمر فعلًا هكذا؟ أم هل الزمان هو بالفعل مثلما تبديه لنا الساعةُ بحيث يفرض ذاته علينا يوميًا وفي كلّ ساعة؟ أم هل نحن هنا فقط ضحيّة خدعة أداة القياس التي ربما لا مناص منها والتي تجعلنا نعتقد بوجود الزمان القابل للقياس الذي ينحطّ إزاءه ذلك الزمان غير القابل للقياس إلى مظهر ذاتي محض كما تُخبرنا الحكمة المبتذَلة؟ الزمان الذاتي المحض، لا الزمان الحقيقي الواقعي، هو بالذات ذلك الذي يكون في السعادة القصوى خاطفًا مثل نظرة عين سفلى إلى الأعلى، [148] ويكون في الضرّ الأعمق ثقيلا-جامدًا مثل نهر يزحف متثاقلًا ويكاد يتوقّف. ما هو هنا الواقع وأين يبتدئ المظهر؟ أم إنه لا يجوز لنا أصلًا أن نسأل هكذا؟ نرى من الآن أننا بهذه الملاحظة المبتذلة ظاهريًا، بملاحظة أن الزمان يمرّ في الملَل ببطء أكبر من اللازم، نكون قد وقعنا في الغموض الأكبر والصعوبة الكبرى.

على أيّ حال يُمكن أن نقول انطلاقًا من قتل الوقت وتبعًا لقصده الأخصّ بأن الأمر في قتل الوقت يتعلّق بإرادة القضاء على تريُث الزمان. البطء والتباطؤ ليسا الشيء نفسه؛ صحيح أن ما يتباطأ هو بالضرورة بطيء بمعنى ما، لكن ليس من الضروري أن يتباطأ كلّ بطيء. ينبغي دفع الزمان المتباطئ إلى أن يمرّ بسرعة أكبر، وذلك حتى لا يشلّنا شللُه نحن أنفسنا وحتى يزول الملَل. وينتج إذن بالنسبة إلى مشكلتنا الموجّهة - ما هو التعرّض للملَل في الحقيقة - أنَّ التعرّض للملَل هو أنْ يمسّنا ويشلّنا السيرُ المتباطئ للزمان والزمانُ عُمومًا على نحو خاصّ، أن يمسّنا بحيث يضايقنا وفقًا لكيفيّته. وهكذا يجب أن نستطلع أيضًا كيف يضايقنا الزمان هنا في التعرّض للملَل. الزمان - لكننا رأينا بالتحديد عند محاولة فهم بطء

الزمان وتباطئه أن الزمان أصبح بالنسبة إلينا عُمومًا لغزًا. وفي التعرّض للملَل لا تكون الآن علاقتنا بالزمان وحدها غامضة، بل الزمان نفسه. وما معنى أن التعرّض للملَل هو أنْ يمسَّنا الزمان، أنْ يمسَّنا السير المتباطئ للزمان بحيث يشلّنا؟ فهل يمسُّنا الزمان في الملَل فقط؟ ألا يقيّدنا الزمان على الدوام، ألا يُثقل علينا ويضايقنا حتى عندما نعتقد ونقول إننا نتحكم كلّيّةً في وقتنا؟

لكن جليّ أن مسَّ الزمان لنا في الملَل على هذا النحو هو هجوم خاص لقوة الزمان الذي يقيّدنا. وهذا يعني أن الزمان يُمكن أن يضايقنا تارة هكذا وتارة هكذا، أو أن يتركنا لحالنا. وفي النهاية [149] يعود ذلك إلى قدرته الخاصّة على أن يتغيّر. جليّ إذن أن التعرّضَ للملَلِ والملَلَ عُمومًا متجذِّرٌ كلّيًا في هذه الماهيّة الغامضة للزمان. وأكثر من ذلك، إذا كان الملَل حالا وجدانيًا فإن الزمان والكيفيّة التي يكون عليها كزمان، أي التي يتزمَّن[52] بها، تسهم بشكل خاصّ في وجدانيّة "الكينونة" عُمومًا.

نتساق أكثر فأكثر إلى أن نرسي ببساطة مشكلة الملَل كلّها على مشكلة الزمان. ومع ذلك يجب ألا نستسلم لهذا الإغراء، حتى وإن مكَّنَنا ذلك من أن نصل إلى تبسيط اعتبارنا على نحو ما. يجب أن نبقى هنا عند الملَل حتى نلقي بذلك عبر ماهيته بالذات نظرة إلى الماهيّة الخفيّة للزمان وبالتالي إلى الارتباط بينهما.

ج) التعطُّل من قِبل الزمان المتباطئ

بناءً على ذلك نعود مجدَّدًا إلى صيغة وموقف سؤالنا. نحاول أن نجعل التعرّض للملَل مرئيًا انطلاقًا من قتل الوقت باعتباره ما يواجهه. قتل الوقت كفاح ضد تباطؤ الزمان الذي يضايقنا، لكن واضح بالمثل أننا عندما نستعجل الزمان على أن ينقضي لا يكون اهتمامنا منصبًّا على الزمان. فعند قتل الوقت لا ننشغل

52 sich zeitigen: يتزمّن. يتجنب هايدغر أن يقول الزمان يكون ist، لأن ذلك يعني اعتباره كائنًا، ولذلك يقول إن الزمان يتزمَّن.

صراحة بالزمان، ولا نرى أيضًا البتّة كيف يُمكن ذلك، إننا لا نثبّت نظرنا على الثواني في جريانها لكي نستعجلها. بالعكس، حتى وإن كنّا ننظر كثيرًا إلى الساعة، فإننا نصرِف نظرنا[53] عنها من جديد أيضًا بسرعة. نحو ماذا؟ ليس نحو أيّ شيء معيّن. كيف ذلك؟ لا ننظر باتجاه شيء معيَّن، لأن لا شيءَ معيَّنًا يعرِض ذاته. فالضِّيق الداخلي عند التعرّض للملَل يكمن بالذات في أننا لا نجد شيئًا معيَّنًا. نحن نبحث عنه بالذات، لكننا نبحث عن ما يلهينا ويَصرف نظرنا[54] بشكل ما. عن ماذا يلهينا ويصرِف نظرنا؟ عن مضايقة الزمان المتباطئ. نسعى إلى [150] قتل الوقت، أي لا نبحث ولا نبحث بالذات عن انشغال بالزمان، عن ملاحقة الزمان، عن تأمله. قتل الوقت: هذا يعني بشكل غريب انشغالا يلهينا ويصرِف نظرنا عن الزمان المتباطئ ومضايقته.

ما هذه المضايقة؟ إنها ليست هجوم الزمان علينا، ليست مرورًا سريعًا مفاجئًا للزمان، بل مضايقة من نوع خاصّ: تباطؤ سير الزمان. لكن المتباطئ يبقى بالذات بعيدًا ويتراجع وبالتالي لا يضايق. وأنّى له ذلك؟ لهذا نتكلّم على مضايقة من نوع خاصّ. وقد وجدناها أيضًا على الطريق الأول. نعرفها سلفًا، فقد وجدناها في المُمِلّ نفسه الذي يُمِلّنا: إنه ما يعطِّل. لكن كيف يُمكن أن يضايقنا التعطيل؟ عندما نعطَّل نحصل بالذات على فُسحة؛ أيْ ينفتح أمامنا شيء ما؛ فليس هنا إطلاقًا ما قد يُمكن أن يضايقنا. لكن الأمر هو بالذات هكذا: في التعرّض للملَل نعطَّل، وذلك من قِبل الزمان المتباطئ. أين يعطِّلنا الزمان المتباطئ إذن؟ أين يعطِّلنا الزمان ولدى ماذا يوقِفنا؟ نحصل على الجواب عن هذا السؤال إذا انتبهنا إلى أين نريد أن نصل بواسطة قتل الوقت، فهذا يكشف لنا ما نريد أن نبتعد عنه، وهذا بالذات هو ما يعطِّلنا الملَل لديه. في قتل الوقت

---

53 wegsehen، صرف النظر عن شيء معيّن، حول النظر عنه إلى شيء آخر.

54 ab-lenkt. تعني ablenken: سلّى، ألهى. يفصل هايدغر بين مكوّنَيْها لكي يشير إلى دلالة أخرى لهذه الكلمة، بمعنى غيّر الاتجاه، صرف نظره عن شيء معيّن وحوله نحو شيء آخر. ترجمناها بعبارة "يلهينا ويصرف نظرنا" لكي نفي بالجانبين معًا.

نبحث عن انشغال، عن شيء يُمكن أن نمكث لديه. ماذا يحدث خلال ذلك؟ هل يسير الزمان إذن بشكل أسرع عندما نجد هذا الشيء؟ إلى أيّ حدٍّ يسير بشكل أسرع؟ وهل نلاحظ خلال هذا الانشغال الذي وجدناه كقتلٍ للوقت سيرَ الزمان؟ هل نلاحظ أنه أسرع؟ كلّا. إننا لا نكون إطلاقًا - وهذا هو الطابع المميِّز - متعلّقين بالزمان. يكون الزمان أسرع، لأن تباطؤه لم يبق هنا. هذا قد زال، لأننا بشكل ما نسينا الزمان تمامًا. ولا يُمكن الآن أن يتوقّف الزمان طويلا، لأنه لا يُمكن أصلا أن يتوقف. إلى أين طردْنا الزمان [151] عند نسيانه؟ ليس لدينا بعدُ جواب. لماذا لا نجد جوابًا عن هذا السؤال؟ لأننا لم نقلْ أيّ زمان نطرد هنا. إننا لا نطرد ببساطة الزمان عُمومًا. وفوق ذلك رأينا أن طول المسافة الزمانيّة يبقى في حدود معيّنة عديم الأهمّية. لكن الأمر يتعلّق بالفعل بزمان معيَّن، وبالضبط بهذه الفترة الزمانيّة[55] الممتدّة إلى حين إقلاع القطار. لا يحدث **التعطُّل** من قِبل سيرٍ ما للزمان، بل من قِبل هذه الفترة الزمانية المعيَّنة المتباطئة التي تمتدّ بين وصولنا إلى المحطة وإقلاع القطار. إنها تعطّلنا وخلال ذلك توقِفنا، لكن أين تعطّلنا ولدى ماذا توقِفنا؟ فهي لا تقيِّدنا إلى ذاتها. إننا معطَّلون من قِبل الزمان الواقعي على الرَّغم من أننا غير متعلّقين به. ألا يجب أن نكون مسرورين بأنه "يوقِفنا"؟ فنحن نبحث بالذات عن شيء يُمكن أن ننشغل به.

وصلنا فيما سبق إلى تبيُّن أن الزمان له علاقة سواء مع **الملَل - مكوث، دوام، تباطؤ** - أو أيضًا مع **قتل الوقت** المنتمي إليه. وبناءً على ذلك تابعنا الآن قصدًا قتلَ الوقت في **ذلك** الاتجاه الذي يسمح بأن نرى كيف نحاول فيه أن نجعل الزمان ينقضي، أي أن نزيح سير الزمان **المتباطئ** الذي يضايقنا في فترة زمانية. وتبيّن أن سير الزمان المتباطئ هو المعطِّل. وعليه فإن التعرّض للملَل هو **تعطُّلٌ من قِبل السير المتباطئ للزمان في فترة زمانية**. لكننا من خلال ذلك لا نرى بعدُ ماذا يحدث هنا في الحقيقة وكيف هي علاقة الزمان عُمومًا بنا حتى يُمكن أن يعطّلنا تباطؤه هكذا؛ كما لا نرى كيف يكون الزمان عُمومًا رهن إشارتنا حتى

55 Zwischenzeit: الفترة الزمانية الممتدة بين zwischen نقطتين زمانيتين.

يُمكن أن نحاول تسريعَ أو إزاحة تباطئِه. جليّ أن الأمر لا يتعلّق بمجرّد تقدير ذاتي محض للزمان.

والسؤال الآن هو: هل يُمكن من خلال تأويل أكثر نفاذًا لتعطُّلنا من قِبل الزمان المتباطئ أن نرى القوام الماهوي الكامل لهذا الشكل المعيَّن من الملَل. [152] بمراعاة ما قيل هنا عُمومًا عن الزمان نترك السؤال، إلى أي حد يتأتّى لنا حلّ هذا اللغز الحقّ والغريب عن الزمان وسرعته وغير ذلك، معلّقًا، ونبقى الآن داخل هذا الشكل المعيَّن من الملَل: التعرّض للملَل من قِبل... نحاول أن نوضح أكثر كيف يعطّلنا تباطؤ الزمان هذا، وبالتالي كيف يكون من خلال ذلك هذا التعرّضُ للملَل ممكنًا.

د) تركُنا في فراغٍ من قِبل الأشياء المتمَنّعة
والنظرةُ إلى ارتباطه الممكن مع التعطُّل من قِبل الزمان المتباطئ

كما أننا لا يُمكن بتاتًا أن ننازع في أن هذا التعطُّل ينتمي إلى التعرّض للملَل، فإنه لا بد أن نلحّ على أن هذا التعطُّل لا يشكِّل هو وحده الملَل. فنحن نسعى في قتل الوقت إلى أن ننشغل في الآن نفسه بشيء ما. لكن كيف ذلك؟ هل مثلًا كما نفرض على أنفسنا الذهاب إلى العمل على الرَّغم من الغبار الثلجي الجميل على الطريق الجبلي؟ كلّا، في قتل الوقت نسعى إلى الانشغال؛ بالطبع ليس أيضًا مثلما يحدث في تدبير الكوخ عندما يقطّع أحدُ الخشب ويأتي الآخر بالحليب ونقوم نحن بجلب الماء لكي نساعد في التدبير. ففي الانشغال الذي نبحث عنه عند قتل الوقت لا يهمّنا ما ننشغل به، ولا أيضًا ما ينجم عن انشغالنا وهل ننفع به آخرين. لا يهمّنا موضوع الانشغال ولا نتيجته، وإنّما لا يهمّنا سوى كوننا منشغلين بوصفه كذلك وهو وحده. نسعى إلى أن نكون منشغلين بأيّ شكل. لماذا؟ فقط لكي لا نُترك في الفراغ الذي يأتي مع الملَل. نريد إذن أن نتجنب هذا الفراغ لا التعطُّل؟ إذن فالجوهريّ في الملَل هو أننا نُترك في فراغ؟ وهذا يختلف عن التعطُّل ومع ذلك ينتمي مثله إلى التعرّض للملَل.

[153] لكن ما معنى أنْ نُترَك في فراغ؟ ما الذي يُترك هنا في فراغ؟ وبأي معنى؟ نسعى إلى أنْ نزيح تركنا في الفراغ عن طريق الانشغال بشيء ما. وهذا الانشغال بشيء ما هو شكل معيّن لتعاملنا مع الأشياء مثلًا. وهنا لدينا عدة إمكانيّات: أنْ ندَع الأشياء كما هي أو نحوّلها، أنْ نضعها في مكانها أو نكتب بها. والانشغال يضفي على تعاملنا مع الأشياء تنوُّعًا واتجاهًا وامتلاءً. ليس ذلك فقط، بل إننا نكون مأخوذين بالأشياء، إن لم نكن أكثر من ذلك تائهين فيها، بل في الغالب منذهلين من قِبلها. حركاتنا وسكناتنا تنحلّ في شيء ما. وعندما نوفر لأنفسنا شيئًا ما يشغلنا، يكاد لا يبقى لنا وقت لشيء آخر. نكون غارقين فيه بحيث إن الزمان الذي نستعمله ونصرِفه خلال ذلك لا يبقى إطلاقًا هنا، بل إن ما يملؤنا يبقى هو وحده قائمًا. يتعلق التركُ في فراغ وبالتالي الامتلاءُ بتعاملنا مع الأشياء. ويُزاح الفراغ عندما تكون الأشياء رهن إشارتنا، عندما تكون قائمة.

لكن لنتذكر الوضع المُمِلّ الذي عرضناه كمثال. أليست هنا أشياء قائمة: محطّة القطار، جدول مواقيت السفر، الطريق العامّ، الأشجار، وقبل ذلك وعُمومًا المنطقة بأسرها التي لا نعرف فيها إلا القليل ويمكن أن نقضي أياما في ملاحظة أشياء فيها؟ ومع ذلك نمَلّ، أي نكون متروكين في فراغ. ولهذا لا يُمكن أن يعني كوننا متروكين في فراغ أننا نتغيّر في المَلَل بحيث تغيب تمامًا كلّ الأشياء، إذا جاز التعبير، وبحيث لا يبقى أمامنا وحوالينا أيّ شيء. فهذا غير ممكن إطلاقًا، إذْ طالما نحن نوجد واقعيًا، طالما نكون هنا، نكون وسط كائن آخر. وهذه الأشياء الكائنة - مهما كان مداها وكانت شفافيّتها - هي بالنسبة إلينا قائمة في كلّ حين. فكيف يُمكن أنْ لا يبقى أيّ شيء قائما وأنْ تنفلت منا كلّ الأشياء؟ ومع ذلك، ربما هناك كيفيّات لكينونتنا يكون فيها وضعٌ من هذا القبيل [154] ممكنًا. لكن ليس الأمر في المَلَل هكذا ولا يُمكن أنْ يكون هكذا. إذْ كيف يُمكن أنْ يُمِلّنا شيء ما، أيْ أنْ يتركنا شيء ما في فراغ، إذا لم يكن أيُّ شيء قائمًا؟ يجب بالتأكيد أنْ يكون المُمِلّ قائمًا حتى يُمِلّنا، أيْ حتى يتركنا في فراغ. وعندما نُترك في فراغ، فهذا لا يعني أن الأشياء تُحمَل بعيدًا عنّا أو تُدمَّر. إذْ منِ الذي ينبغي أن يتولّى هذا العمل؟ لسنا بالتأكيد نحن ما دمنا نسعى بالذات في

الملَل وإزاء الملَل الصارخ إلى أن نكون منشغلين. على الرَّغم من أن الأشياء قائمة، فإنها تتركنا في فراغ، بل يجب أن نقول إنها لا تتركنا في فراغ إلا لأنها قائمة.

لكن هل نَملّ لأن محطّةً قائمةً هنا فيها جدول مواقيت السفر وأمامها يمتدّ طريق تصطفّ على جانبيه الأشجار؟ جليّ أن الجواب بالنفي، إذْ لو كان الأمر هكذا، لكان علينا أن نتعرّض للملَل في كلّ مكان وزمان، لأن الأشياء تلاقينا في كلّ مكان وزمان. فالأشياء لا تُمِلّنا لأنها قائمة عُمومًا، بل لأنها قائمة بالذات هكذا وهكذا. كيف إذن؟ ماذا يحدث لها؟ إنها لا تمسّنا بسوء، بل **تتركنا لحالنا** تمامًا. أكيد - ولهذا بالذات تُمِلّنا.

لكن ماذا على الأشياء عدا أن تحقّق في سكون ما تكون هي نفسها؟ ولكننا أيضًا لا نريد منها شيئًا آخر، سواء في العادة أو خلال الملَل. فهل تستطيع الأشجار التي نحصيها في الخارج خلال الملَل شيئًا غير أن تكون على جانبي الطريق وأن تنمو باتجاه السماء؟ ماذا يحدث إذن فجأة حتى تُمِلّنا كلّ هذه الأشياء، حتى ينتابنا الملَل **انطلاقًا منها**؟ ولا يُمكن الآن أن نقول مرّة أخرى: إنها تُمِلّنا لأنها تتركنا في فراغ، بل السؤال هو: ماذا يعني **أن تتركنا في فراغ، أن نصير متروكين للفراغ**؟ أنْ نُترَك في فراغ لا يعني البتّة غياب الأشياء وعدم قيامها، بل يجب أن تكون الأشياء قائمة حتى تتركنا في فراغ. إذن فهو يعني قيامَها؟ لكن قيامها أيضًا لا يترك في فراغ. ليس القائم عُمومًا، بل هذا. أيُّ هذا؟ [155] الأشياء التي تنتمي إلى محيط **الوضع المُمِلّ** الذي وصفناه. الشيء المُمِلّ هو الذي ينتمي إلى وضع مُمِلّ. تفسير نموذجي! قلنا إن الأشياء تتركنا لحالنا، وترْكنا لحالنا هذا هو ترْكنا في فراغ ينبعث من الأشياء. وعليه فإن التعرّض للملَل هو أن نُترَك لحالنا على هذا النحو. لكن إذا تركَنا شيءٌ ما لحالنا، فهل يعني هذا مباشرة أنه يعرّضنا للملَل؟ أليس، بعكس ذلك، الشخص الذي لا يتركنا لحالنا ويلاحقنا باستمرار هو الذي يصبح في النهاية بالنسبة إلينا مُمِلًا ومزعجًا؟ الأشياء تتركنا لحالنا، لا تزعجنا. لكنها أيضًا لا تفيدنا، إنها لا تجذب تصرّفنا نحوها. إنها تتركنا **لأنفسنا**، إنها تتركنا في فراغ لأن ليس لها ما تتيحه لنا. ويعني الترك

في فراغ أنْ لا يتيح ما هو قائم أيَّ شيء. نُترك في فراغ عندما لا يتيح لنا ما هو قائم أي شيء.

لكن ماذا عسى أن تتيح لنا محطّة القطار البائسة والموحِشة أكثر مما ينبغي أن تتيحه باعتبارها هذه البناية العُموميّة، أكثر من أن تجعل تذاكر السفر رهن الإشارة وأن تضمن ملجأً ومقامًا؟ وهي بالفعل تتيح هذا بالذات. وهذا هو أيضًا ما نريده منها عندما نكون في غمار رحلة أو سفر. هذا هو الاستعمال المشروع الوحيد الذي يُمكن أن نستعملها فيه - الاستعمال الذي تتطلّبه منّا نحن أنفسنا. فكيف لنا أن نقول إنها لا تتيح شيئًا؟ وكيف يُمكن إذن أن تتركنا في فراغ، أي أن تُمِلّنا؟ أم هل تُمِلّنا محطّة القطار لأنها تتيح بالذات ما ننتظره منها ومع ذلك لا تتيح خلال ذلك شيئًا فنخرج منها ونلجأ إلى الطريق؟ فماذا ننتظر من محطّة القطار؟ أن تكون عُمومًا محطّةَ قطارٍ؟ لا - بل أن نستطيع استعمالها كمحطّة قطار، أي أن نستطيع في هذه المحطّة أن نستقلّ القطار فورًا وأن ننطلق في السفر بأسرع ما يمكن. وإنها تكون بالذات محطّة قطار بالمعنى الحقّ عندما لا ترغمنا على المكوث فيها. المحطّة القائمة تتمنَّع علينا كمحطّة وتتركنا في فراغ، لأن القطار الذي ينطلق منها لم يأت بعدُ، بحيث يكون الزمان إلى حين قدومه طويلا جدًّا، [156] متباطئًا جدًّا. إنها إذن لا تتيح بعدُ ما ينبغي في الحقيقة أن تتيحه. لكن يجب بالذات أن تكون محطّة وأن تكون قائمةً بما هي محطّة لكي يُمكن أن تجعلنا ننتظر. فلماذا توجد فيها إذن قاعة للانتظار؟

لكن - قد يعترض المرء - إذا كانت المحطّة لا تتيح ذلك، أيْ لا تتيح إمكان الانطلاق في الحال من دون توقّف، إذا كانت تتمنَّع علينا بهذا الشكل، فليست المحطة المسكينة هي المسؤولة عن ذلك، بل فقط نحن أنفسنا لأننا وصلنا قبل الأوان، لأننا أخطأنا في قراءة جدول المواقيت. قد يكون هذا صحيحًا، إلا أننا لا نسأل عن ما يسبِّب الملَل ويتحمَّل مسؤوليته، بل نسأل أين تكمن ماهيّة المثير للملَل بما هو كذلك وماهية التعرّض للملَل من قِبل شيء ما، بغض النظر تمامًا عن ما يسبّبه واقعيا كلّ مرّة. قد نكون مسؤولين عن أننا أتينا

قبل الأوان، وقد تكون إدارة السكك الحديديّة تسبَّبت في قلّة القطارات التي تمرّ من هنا، لكن هذا لا يبيِّن لنا ما معنى أن المحطّة تُمِلّنا. نسأل فقط عن المُمِلّ الذي يوجد فيها والذي بواسطته تُمِلّنا لا عن الأسباب التي أدّت إلى هذا الملَل.

لكننا وصلنا إلى جواب عن سؤالنا من خلال تحديد أدقّ للترك في فراغ. الشيء القائم (المحطة) لا يتيح لنا ما ننتظره منه في الوضع المعيَّن. وعليه فالمحطة لا تلبّي ما يُنتظر منها. نسمّي ذلك: إنها تخيِّب انتظارنا. لكن التعرّض للخيبة لا يعني التعرّض للملَل. وإذا كانت المحطّة لا تتيح أي شيء وبذلك تتركنا في فراغ، فهذا لا يعني أنها تخيِّب انتظارنا. إذْ عندما يَخِيب انتظارُنا لا يبقى لدينا ما نبحث عنه فنتراجع. إلا أننا نبقى هنا بالذات، ليس ذلك فقط، بل نكون معطَّلين. ومع ذلك لا تتمنّع علينا الآن المحطّةُ وحدها، بل بالأحرى أيضًا محيطُها، ومع هذا المحيط في كلّيته تتبيَّن المحطّة بوصفها ما يتمنّع بشكل كامل.

[157] صحيح أننا لا نرى بعدُ بوضوح ماذا يحدث في الحقيقة عندما تجعل المحطّةُ المثيرةُ للملَل محيطَها هو أيضًا يُمِلّنا. وعلى كلّ حال تبيَّن أن الترك في فراغ كتمنُّع يفترض بالتأكيد **كائنًا قائمًا**، لكن هذا الكائن يجب أن يكون **معيَّنًا ومنتظَرًا** في وضع معيَّن، حتى يُمكن أن نُترك **من قِبل شيء ما في فراغ** بمعنى **التعرّض للملَل من قِبل**...

ليست المحطّة مُمِلّة في ذاتها. لكن ماذا يعني هذا: في ذاتها؟ وإذن ليس هناك شيء مُمِلّ في ذاته؟ أو بلى - أليس هناك مُمِلّ في ذاته تنتمي إليه بالذات محطّات القطار؟ وأليست كلّ محطّة مُمِلّة حتى وإن كانت القطارات تصل إليها وتغادرها باستمرار وكانت الجموع البشرية تحتشد فيها؟ وربما ليست جميع المحطّات هي وحدها مُمِلّة بالنسبة إلينا على الرَّغم من أن القطارات تصل إليها وتغادرها باستمرار حاملةً معها بشرا، لكن هناك فائض فريد في هذه المحطّات يَخبره كلّ مَنْ يمرّ في المدن الكبرى على المنازل الخلفية. وقد يُمكن القول إن الأمر هكذا بالنسبة إلينا، لكن فلاحًا من الغابة السوداء سيجد ذلك مسليًّا جدًّا، وإذن فالملَل هو مسألة ذوق. هل يُمكن أن نرجع ذلك إلى الذوق: هذا سؤال

آخر. أكيد أننا هنا مرّة أخرى أمام شيء لم ننفذ إليه ويتخطى في البداية مشكلتنا. لكن كان علينا عند تأويلنا هذا بالذات للترك في فراغ أن نَخبر أننا لا يُمكن أبدًا أن نفهم الملَل اعتمادًا عليه إذا اعتبرناه لذاته. وهكذا نُحال مرّة أخرى من غير انتظار على الجانب الأول. وهذا يعبِّر عن ذاته في البداية بشكل ملموس هكذا: إن كونَ المحطة تتركنا في فراغ، إن تمنُّعَها، يرتبط بشكل ما مع الزمان المتباطئ. وفي الأخير فإن الزمان المتباطئ المعطِّل المضايِق هو ما يجعل المحطة لا تتيح ما ينبغي أن تتيحه.

بلغنا ما كنا نبحث عنه: 1. إيضاح ما معنى أن تتركنا الأشياء في فراغ؛ 2. نظرة إلى الارتباط الممكن لهذه السمة الثانية للملَل مع السمة الأولى، مع التعطُّل من قِبل الزمان المتباطئ.

[158] صحيح أن ما نراه هو أكثر من مجرّد وجود ارتباط هنا، وربما قد اتضح أيضًا أن هذين الجانبين ليسا متجاورين فقط، بل مندرجيْن في بعضهما. وأكثر من ذلك: يبدو في حالتنا كما لو أن الجانب الأول، التعطُّل، هو الجانب الشامل والمعيِّن في المقام الأول. ذلك أن الزمان المتباطئ المعطِّل لا يسمح للمحطّة بأن تظهر بعدُ بشكل مناسب. إنها لا يُمكن أن تكون حقًا ما ينبغي أن تكون بالنسبة إلينا طالما لم يحنْ أوان وصول القطار. فالزمان المتباطئ يمنع عليها بمعنى ما أن تتيح لنا شيئًا ما. إنه يرغمها على أن تتركنا في فراغ. إنها تتمنّع لأن الزمان يَمْنَع عنها شيئًا ما[56]. إنه يجعلها خارج الخدمة، لكنه لا يستطيع أن يزيحها، بحيث إنها تصبح الآن في كونها لا تتيح بعدُ شيئًا وفي تمنُّعها هذا وفي أنها تجعلنا ننتظر، تصبح إذْ تتركنا في كلّ ذلك بالذات في فراغ مزعجةً أكثر ومُمِلّة أكثر.

ما كلّ هذا الذي يستطيعه الزمان هنا! له سلطة على المحطّات ويجعل هذه تُمِلّ. ومن جِهة. أخرى يتبيّن أنّ الزمان لذاته، أنّ مجرّد جريانه، ليس مثيرًا

---

56 Er versagt *sich*, weil die Zeit *ihm* etwas versagt.

للملَل، بل إن التعرّض للملَل هو هذا التعطُّل الجوهري مع الترك في فراغ - وبذلك يتبيّن أنّ أشياء محدَّدة تتعيَّن أيضًا كلّ مرّة في ما تتيحه لنا وكيف تتيحه لنا أو لا تتيحه من قِبل زمان معيَّن، أنّ لكلّ منها زمانها المعيَّن. فلا يُمكن أن تتركنا الأشياء في فراغ إلا في وحدة مع التعطُّل الذي ينبعث من الزمان. ومن جِهة أخرى لا يُمكن أن يعطِّلنا هذا الزمان المتباطئ إلا إذا كانت الأشياءُ رهن إشارته مع الإمكان المتميِّز لتمنُّع الزمان، إلا إذا كانت لصيقة بالزمان. وإجمالا يتعلّق الأمر هنا في إمكان الملَل بعلاقة لا تزال غامضة بين سير الزمان المتباطئ والأشياء المتمنِّعة، أيْ بالسؤال، ما هو الزمان نفسه حتى يُمكن أن تكون له هذه العلاقة بالأشياء ثم حتى يكون الملَل كحال وجداني يضبطنا نحن ممكنًا انطلاقًا من هذه العلاقة.

[159] رأينا في الوقت نفسه على ضوء مثال ملموس أن المحطّة لا تُمِلّنا ولا تتركنا في ذاتها، بل فقط طالما أن القطار ليس هنا بعدُ، طالما كانت تفتقد بالتالي ارتباطًا معيّنًا مع نقطة زمانية معيّنة. وبعبارة موجبة: لكي لا تُملنا المحطة بهذا الشكل المعيّن من الملَل من الضروري أن نلاقيها في زمانها النوعي الذي هو بكيفيّة ما الزمان المثالي لمحطةٍ: أي قبيل انطلاق القطار. إذا كان لكلّ شيء كما هو جليّ زمانه وكنّا نلاقي كلّ شيء من الأشياء في زمانه، فربما يغيب الملَل. وبالمقابل: ليس الملَل ممكنًا أصلا، إلا لأن لكلّ شيء كما نقول زمانه. لو لم يكن لكلّ شيء زمانه لما كان هناك ملَل.

يجب إيضاح هذه الأطروحة، لكن ليس بمعنى شرح هذه القضيّة، بل الآن في مواصلة حاسمة ومركَّزة أكثر فأكثر لتأويل هذين الجانبين الأساسيّين للتعرّض للملَل المتداخلين فيما بينهما بشكل فريد: التعطُّل والترك في فراغ. ولكن كلّ ذلك لا ينبغي أن يؤخذ كسيكولوجيا ولا كجواب وحلّ.

[160] الفصل الثالث

الشكل الثاني من الملَل:
الشعورُ بالملَل لدى شيءٍ ما وقتلُ الوقت التابعُ له

§ 24 الشعورُ بالملَل لدى شيءٍ ما ونوعُ قتل الوقت المتعلق به

أ) في الحاجة إلى إدراك أكثر أصليَّةً للملَل
من أجل فهم المفصل بين التعطُّل والترك في فراغ

نحن في معرِض معالجة الملَل، وبالضبط معالجة شكلٍ معيّن من الملَل عبّرنا عنه اصطلاحيا بالتعرّض للملَل من قِبل شيءٍ ما. حاولنا أن نبرز في هذا الشكل جانبين بنيويين وأن نؤوّلهما عن كثب: من جِهة .التعطُّل من قِبل السير المتباطئ للزمان، ثم في الآن نفسه هذا الترك في فراغ من قِبل الأشياء، وخصوصًا من قِبل الكائن المفرد الذي يحيط بنا في هذا الوضع المُمِلّ الذي يتعلق به الأمر. سألنا أين يكمن هذا الترك في فراغ ورأينا خلال ذلك أنه لكي يُمكن أن يتركنا الكائن في فراغ على هذا النحو المحدَّد الذي يُمِلُّنا يجب أن يكون هو نفسه قائما. فالترك في فراغ لا يعني غياب شيءٍ ما، بل هو نوع معيّن لكونه قائما، وبمقتضى هذا النوع تمْنَع عنّا الأشياء أمرًا ما، ليس بعامّة أو بكيفيّة كلّيّة ولامعيَّنة، بل تمنع عنّا أمرًا ننتظره تلقائيًا داخل هذا الوضع المعيَّن في ظلّ الظروف المذكورة. ومن هنا تنشأ خاصية ما يترك في فراغ التي بمقتضاها يرتبط هو نفسه بشكل ما مع الجانب الأول، مع ما يعطِّل. فهذه المحطّة المُمِلّة التي نشعر في محيطها بالملَل ونحن ننتظر [161] القطار لا تُمِلّ باعتبارها محطّةً على العُموم، بل فقط باعتبارها محطّةً في هذه الظروف المعيَّنة حيث لم يحنْ بعدُ أوان

وصول القطار. وهنا يظهر، وإنْ بشكل لا يزال فضفاضًا ولامعيَّنًا تمامًا، **ترابطٌ** خاصّ بين الترك في فراغ والتعطيل. ومن ذلك يتبيّن أن **التعطيل نفسه يعيّن الترك في فراغٍ** ويَسنِده. ولأن المعطِّل هو الزمان في شكل معيَّن من أشكاله، فإنه جليّ أن الزمان يشارك أيضًا في هذا الترك الخاصّ في فراغ، في انصراف الأشياء عنّا. وبذلك نرى من جديد قوة الزمان الغريبة والمليئة باللّغز التي لا تنحصر الآن، كما هو جليّ، في الجانب البنيوي الأول من التعرّض للملَل أيْ في التعطُّل، بل تمتدّ أيضًا إلى الجانب الثاني: إلى الترك في فراغ، إلى كوننا متروكين في فراغ. والآن، بعد أن أوضحنا الجانبين البنيويين إلى هذه الدرجة، يصبح السؤال الحاسم عن الصّلة **الداخليّة** بين هذين الجانبين ملحًّا. وجليّ أن هذه الصلة لا يُمكن أن تُفرَض من الخارج، لأنه إذا كان التعطيل والترك في فراغ جانبين بنيويين للملَل وللتعرّض للملَل، فيجب أن يكونا معًا في ذاتهما مفصَّلين على بعضهما[1] انطلاقًا من ماهيّة الملَل. يجب أن يظهر بينهما مِفصَل[2] خاصّ تعيِّنه قبلا الماهيّةُ الكلّيّة والأصليّة للملَل. ومن هنا نستمدّ **توجيهًا منهجيًا** هو أننا لن نفهم الآن **الوحدةَ الداخلية** بين هذين الجانبين البنيويين **وبالتالي بنيةَ** التعرّض للملَل **كلّها** إلا إذا تأتّى لنا أن نرى هذا المفصل الأصلي بين هذين الجانبين.

وبناءً على ذلك يجب، إذا أردنا أن نقترب أكثر من الملَل، أن نجعل هذا **المفصل بين التعطُّل والترك في فراغ** عند التعرّض للملَل أكثر وضوحا. ويدلّ هنا المفصل في البداية على أنهما ليسا ملتصقين ببعضهما، بل مفصَّلان على بعضهما، [162] مندرجان في بعضهما[3]. لكن بواسطة ماذا؟ ما الذي يجعلهما مفصَّلين على بعضهما؟ واضح أنه ماهيّة الملَل، ماهيّة التعرّض للملَل. فلا يُمكن أن يكون ترابطهما عرضيًّا، بل هما معًا نابعان - باتجاه بعضهما - من ماهيّة

---

1 aufeinander zugeschnitten: مفصَّلان على بعضهما، كلّ منهما قُدَّ على الآخر انطلاقًا من ماهيّة الملَل.

2 Fuge: مفصل، خط التلاقي، المقصود الخط الذي يتلاقى فيه الجانبان البنيويان والذي يربط بينهما ويوحّدهما.

3 ineinander gefügt.

الملَل. إذن لن نفهم وحدتهما، تمفصلهما[4]، إلا إذا فهمنا الملَل بشكل أكثر أصليّة من الآن. لكن كيف لنا أن نفهم التعرّض للملَل بشكل أكثر أصليّة؟

اعتبرنا الملَل إلى الآن بمراعاة هذا التعرّض للملَل من قِبل شيء ما في وضع معيَّن، لكن ليس هذا هو النوع الوحيد من الملَل. وإذا كنّا نسعى إلى فهم أصلي للملَل، فيجب أن نعمل أيضًا وفقًا لذلك على استحضار شكلٍ من الملَل أكثر أصليّة، أيْ ملَل يُفترض أنْ نصبح فيه أكثر ملَلا ممّا في الوضع الذي وصفناه. "نصبح أكثر ملَلا": هل نعني بذلك وضعًا يزداد فيه الملَل؟ إذن يدوم فيه مدة أطول؟ لكننا نعرف ممّا رأيناه سابقًا أنّ مدّة الملَل لا تحدّد درجته؛ وأنّنا بالأحرى يُمكن أنْ نَملّ في مجلس يدوم خمس دقائق أكثر مما نَملّ في كلّ هذه الساعات الأربع التي انتظرناها في المحطّة. فالمدّة الزمانيّة الموضوعيّة ليست حاسمة بالنسبة إلى شدّة الملَل ودرجته أو، كما يجب أن نقول بشكل أكثر وضوحًا وتعيُّنا، بالنسبة إلى عمقه. وإذا كنا نعمل على استحضار ملَلٍ أكثر أصليّة فيجب أن نسأل في اتجاه يسمح بأن يتبدّى لنا ملَلٌ أكثر فتكًا - كما قلنا سابقًا - وأكثر تجذّرًا في كينونتنا: ملَلٌ أعمق. وهنا لا نعرف بَعدُ ماذا يُمكن أن يعني بُعدُ العمق الخاصُّ هذا. وعلى أيّ حال فهو يشير إلى اتجاه ماهيَّتنا الخاصة، إلى اتجاهنا نحن الذين نَمَلّ، إلى اتجاه أساس ماهيّتنا التي ينبثق منها بمعنى ما، كما هو جلي، إمكانُ كلّ شكل من الملَل. وسوف [163] نجد الوحدة الأكثر أصليّةً بين جانبي الملَل البنيويين، بين التعطُّل والترك في فراغ، عن طريق تأويل ملَلٍ أعمق.

هل هناك ملَلٌ من هذا النوع؟ نتذكّر أننا وضعنا عند البداية الفعليّة لتحليلنا فرقًا يظهر في البداية أنه مجرّد فرق لغوي، حيث ميَّزنا بين التعرّض للملَل من قِبل شيء ما والشعور بالملَل لدى شيء ما[5]. وعند تقديم هذا الفرق كنّا قد بيَّنّا أيضًا - وإن بشكل تقريبي فقط - كيف ينبغي تعيينه بشكل أدقّ. وربما يكمن

---

4 Fügung.

5 أشار هايدغر إلى هذا التمييز في الفصل السابق، § 21 على الخصوص.

الفرق بين هذين الشكلين من الملَل بالذات في ازدياد عمق الملَل في هذا الشكل الثاني، في الشعور بالملَل لدى...؛ وإذا تأتّى لنا أنْ نبيّن من خلال تأويل الشعور بالملَل لدى... أنّ هذا الشكل من الملَل أعمق، فإننا لا نكون بذلك قد عثرنا فقط على نمط آخر من الملَل نضيفه إلى الأوّل بحيث يكون لدينا نمطان؛ فهذا ليس مهمًّا عندنا، بل سنحصل في الوقت نفسه بجانب الملَل الذي أصبح أكثر عمقًا، وبالرجوع إلى الشكل الأول، على الاتجاه الخاصّ لازدياد العمق ومن ثَمّ على إشارة إلى العمق الحقّ للملَل بما هو كذلك. وعليه فإن تأويل شكل ثانٍ من الملَل: الشعور بالملَل لدى... له الآن بمراعاة الشكل الأول دلالة منهجيّة حاسمة داخل مهمّتنا بأسرها.

ب) الشعور بالملَل لدى شيءٍ ما والنوع المعدَّل لقتل الوقت: ما لديه نشعر بالملَل من حيث هو قتلُ الوقت

لكي نميِّز فيما بعد الشكلَ الثاني من الملَل عن الأوّل علينا أن نستحضر الآن مرّة أخرى بصورة أوضح الشكلَ الأول نفسه من زاوية معيّنة. ففي الشكل الأول من الملَل، في التعرّض للملَل من قِبل [164]... خلال الوضع الذي وصفناه، نكون مقيَّدين على نحو خاصّ بالمحيط المذكور للمحطّة المذكورة التي ننتظر فيها. لكن هذا التقيُّد بالوضع ليس سوى جانب واحد من التعيُّن المميِّز لهذا الملَل. فداخل هذا الوضع الذي يقيِّدنا يكون ما يُمِلّنا شيء معيَّن تمامًا: المحطّة، الطريق، المنطقة. فالمثير للملَل والمُمِلّ محدَّد من غير لُبس، إنه معروف لدينا. نعرف أن هذا وهذا يُمِلّنا، إنه معروف لدينا على الرَّغم من أننا لا نستطيع داخل الملَل أن نقول ما هو بالضبط. يكون المُمِلّ داخل هذا الوضع المقيَّد محدّدًا من دون أيّ لُبس.

لكن بذلك لا نكون بعدُ قد فهمنا بشكل كافٍ كيف يتعيَّن هذا الوضع. ويكمن جانب جوهري ومميِّز لهذا التعرّض للملَل من قِبل... في أن هذا الوضع يمتصّنا. فلا نستطيع فكاكًا من هذا المحيط، ليس فقط لأننا مقيَّدون بضرورة الانتظار وملزمون بها، بل إن ضرورة الانتظار هاته التي تهمّنا أقلّ فأقلّ وتزعجنا

أكثر فأكثر تمتصّنا أكثر فأكثر. وكون الوضع يمتصّنا على هذا النحو الخاصّ ينتمي هو نفسه أيضًا إلى هذا التعرّض للملَل من قِبل أشياء معيّنة الواضح والمعيَّن داخل هذا الوضع المعيَّن. والمميَّز هنا أن قتل الوقت المتعلّق به له مجاله الخاصّ، إذْ يمكننا هنا أن نقوم بأشياء شتّى وأن نحاول الانشغال بشيء معيّن من دون أن يهمّنا بأيّ وجه موضوع الانشغال ولا مدى نجاحه.

ماذا نجد الآن، مقابل كلّ ذلك، في الشكل الثاني من الملَل الذي نعبِّر عنه اصطلاحًا بالشعور بالملَل لدى...؟ في البداية سيكون من الضروري أن نستحضر مرّة أخرى مثالا. لكن هنا يلفت نظرنا فورًا أن استحضار مثال على هذا [165] الشكل الثاني من الملَل ليس سهلًا وخاليًا من اللبس، وذلك بالذات لأنه لا يُمكن رسم الحدّ بين هذا الشكل الثاني والشكل الأول على نحو قاطع، إذ الحدود بينهما متداخلة. وهذا لا يعود إلى الصدفة، بل إلى الماهيّة الداخليّة للملَل عُمومًا. لكن لكي نرى أصلا فرقًا، يجب أن نستحضر حالةً مقابلةً للشكل الأول من الملَل، حالةً حادّةً وقصوى، قصوى نسبيًا. نحاول أن نعثر على مِثْل هذه الحالة، وذلك مرّة أخرى كما في الأولى، على حالة يوميّة تمامًا وفي متناول كلّ شخص وتكاد لا تلفت الانتباه.

نحن مدعوّون في المساء إلى محلٍّ ما، ليس من الضروري أن نذهب إلى هناك، لكننا كنّا متوتِّرين طيلة النهار، وفي المساء لدينا الوقت. إذن نذهب إلى هناك. يوجد هنا الأكل المعتاد في مثل هذه المناسبات مع المستلزمات المألوفة للمائدة، كلّ شيء لذيذ، وفوق ذلك ينمّ أيضًا عن ذوق رفيع. يجلس الناس فيما بعد مع بعضهم البعض في حيويّة كما يقال، ربما يستمعون إلى الموسيقى ويتجاذبون أطراف الحديث، الجوّ فكِه ومرِح. والآن حان وقت الانصراف، تؤكد السيِّدات المدعوّات، ليس فقط عند توديع المضيفين، بل أيضًا تحت وفي الخارج بعد أن بقين من جديد وحدهنّ[6]: لقد كانت الأمسيّة بالفعل لطيفة جدّا،

6 أي في غياب المضيفين للتأكيد على أن الأمر لا يتعلّق بعبارات للمجاملة.

أو كانت ظريفة للغاية. بالفعل، ليس هناك إطلاقًا ما قد يكون مُمِلًّا في هذه الأمسيّة، لا الحديث ولا الناس، ولا أيضًا الأمكنة. يعود المرء راضيًا تمامًا إلى بيته. وعندما يلقي نظرة سريعة على العمل الذي قطعه في المساء، ويقوم بتقدير ونظرة مسبقة لصباح الغد - آنذاك يلوح له: في الحقيقة شعرت بالفعل بالملَل، في الأمسيّة، أثناء هذه الدعوة.

لكن كيف ذلك إذن؟ لا يمكننا بتاتًا أن نجد شيئًا قد يكون جعلنا نَملّ هناك، ومع ذلك شعرت بالملَل، لدى ماذا؟ شعرت أنا بالملَل، هل أمْلَلْت ذاتي مثلًا؟ هل كنت أنا نفسي المُمِلّ بالنسبة إليّ؟ لكننا نتذكّر بشكل واضح تمامًا، لم يكن هناك أيّ شيء [166] مُمِلّ، وفوق ذلك فإنني أيضًا لم أنشغل بتاتًا في أيّ لحظة بنفسي أنا في تأمل داخلي ما، وهو شرط لأن أملَّ ذاتي. بالعكس كنت مشاركًا تمامًا في الحديث وفي كلّ شيء. إلا أننا أيضًا لم نقلْ: شعرت بالملَل لدى ذاتي، بل لدى الدّعوة. أم هل يكون ربما حديثي هذا كلّه بعد الأمسيّة عن أنني شعرت حقًا بالملَل مجرّدَ وهْم نشأ عن تعكّر لاحق لوجداني[7] راجع إلى أنني ضحّيت بالفعل بالأمسيّة وضيّعتها؟ كلّا، الأمر واضح تمامًا، لقد شعرنا بالملَل على الرَّغم من أنّ جوّ السهرة كان لطيفا. أم هل ربما كان لطف هذه الأمسيّة بالذات هو ما شعرنا لديه بالملَل؟

لكن عندما نتكلّم هكذا، أليس حكمنا مجانبًا للصواب، أليس هذا في نهاية الأمر تصرّفًا لا يُمكن أن يخطر إلا ببال إنسان متأفّف جدًّا اعتاد على أن ينظر مسبقًا إلى كلّ شيء في هذا الضوء الخاصّ لملَلٍ مبدئي وعلى أن يتصرّف دائمًا مسبقًا انطلاقًا من هذا الملَل الخاصّ إزاء كلّ شيء تصرّفَ انعدام الرضا والرفض؟ على أننا لا نسأل الآن هل كان شعورنا بالملَل مشروعًا أو غير مشروع، ولا أيضًا هل ترجع نشأةُ هذا الملَل الذي يتعلّق به الأمر الآن وباعثُه إلى تأفُّفٍ متبرّم أو أيّ شي آخر، بل نسأل ما الذي ينتمي حقًا إلى هذا الشعور

7 Verstimmung: تعكُّر الوجدان أو المزاج.

بالملَل لدى الدعوة الذي حدّدناه، وكيف يختلف هذا الشكل من الشعور بالملَل لدى... عن التعرّض للملَل من قِبل... في وضع المحطّة المذكور.

ينبغي أن نؤوِّل هذا الشكل الثاني من الملَل في ذاته هو وانطلاقًا منه هو وأن نقرِّبه خلال ذلك من فهمنا. وإذْ نحاول ذلك نتذكّر الخيطَ الموجِّه لنهجنا الذي حدّدناه بشكل عامّ، والذي يقتضي أن نفحص الملَل ليس في ذاته كشيء عائم، بل دائمًا داخل نوع قتل الوقت [167] الذي يُصدّ أو يُكبح فيه هذا الملَل كلّ مرّة.

لننظر، كلّ واحد منا لذاته[8]، إلى وضع الشعور بالملَل لدى... الذي ذكرناه. تختلف الأوضاع في تفاصيلها، نتخذ سندًا مشتركًا لنا أمسيّة الدعوة التي وصفناها. اتضح لنا الآن تمامًا - وإن لاحقًا - أننا قد شعرنا فعلًا بالملَل لدى الدعوة. نتذكر الآن بشكل واضح تمامًا تثاؤبًا متكرِّرًا وإنْ كظمناه. ولم يكن ذلك تجلّيًا لردّ فعل إزاء إجهاد أو إعياء، شعرنا بالملَل. وقتل الوقت؟ نبحث عنه سدًى. وعلى الرَّغم من أن الأمسيّة ومجراها قائمين أمامنا بوضوح، إلا أننا لا نستطيع أن نلاحظ قتلًا للوقت. فهل استسلمنا إذن للملَل بحيث استحوذ علينا تمامًا؟ لكن جليّ أن الأمر لم يكن أيضًا هكذا، لأنه لو كان الأمر هكذا لانتابنا الملَل بشكل أوضح. فهل كان هذا الشعور بالملَل لدى الدعوة خافتًا فقط بحيث لم نستمر في الاكتراث به؟ ألا يُثبت غيابُ قتل الوقت غيابَ هذا الشعور بالملَل الذي توهّمناه فقط لاحقًا؟

لكن لنفترض أننا لم نخطئ وأننا شعرنا بالملَل لدى الدعوة، فهل من المستغرَب أننا لم نعثر في الوهلة الأولى على شيء يدلّ على قتل الوقت؟ بل يجب أن نقول لأنفسنا بشكل معقول إننا من هذه الناحية نبحث سدًى، ما دمنا قد تصرّفنا في المجلس بشكل لائق، حتى التثاؤب كان علينا أن نخفيه؛ وأما النقر بالأصابع على صفحة الطاولة الذي استهوانا لحظةً فلم يحصل بتاتًا. وإذن كان

---

8 für sich، لذاته، كلّ واحد باستقلال عن الآخرين.

هناك ملَل، لكن فقط من دون أن يواجهه قتلٌ للوقت. وقد يعتقد المرء أن هذا ممكن في ذاته، أكيد أن قتل الوقت يتعلّق دائمًا وفقًا لماهيته بالملَل، لكن العكس غير صحيح، فليس من الضروري أن يصطدم الملَل فورًا بمقاومة. وفي النهاية سيكون [168] ما يميّز هذا الشكل الثاني من الملَل، الشعور بالملَل لدى...، مقارنةً مع التعرّض للملَل، هو بالذات غيابُ قتل الوقت فيه. وسنكون في هذه الحالة أمام ملَل يحوم بحريّة ومن دون عائق، إذا جاز التعبير. لكن حتى لو كان هذا صحيحا، فإنه يعني أننا لم نحدّد سوى ما ينتج عن هذا الملَل وفقًا لماهيّته الخاصّة: غياب قتل الوقت، لكن لم نوضح أيّ شيء عن هذه الماهيّة الخاصّة. والحال أن ماهيّته الخاصّة بالذات هي ما نريد أن نحمله إلى النور.

لكن من الصعب أن نجرؤ على القول إنه لا محلّ هنا لقتل الوقت. أوّلا على أساس معرفتنا العامّة بالملَل الذي يشلّ دائمًا بشكل ما ولذلك يثير حركة مضادة، ثم أيضًا عند تذكّر التثاؤب والنقر بالأصابع اللذين حاولناهما. وعن ذلك لا ينتج سوى أن نوع قتل الوقت هنا ليس له، فيما يظهر، نفس الطابع الذي له في الحالة الأولى عندما أمكننا أن نتحرّك بحريّة وأن نحاولَ بدون عائق أمورًا شتى وأن "نقومَ بها". فهناك أمكننا أن نستسلم للهيجان الطائش لقتل الوقت الذي يبحث عن انشغال. وبناءً على ذلك ستكون سمة الحالة الثانية "كبح" قتل الوقت مراعاةً لقواعد الأدب. ويمكن الردّ على ذلك بأنْ نقول إنّ هذا الشعور بالملَل لدى... لا يحصل دائمًا لدى الدعوات، وفضلا عن ذلك لا يتعلّق بها ماهويًّا إذا جاز التعبير. لكن هذه كلّها أعذار ناتجة عن أننا لا نستطيع أن نعثر هنا مباشرةً على الشكل نفسه لقتل الوقت، وهو ما نسعى الآن إلى تفسيره، بدل أن ننظر بحدّة أكبر وأن نؤوّله انطلاقًا من الوضع.

ليس قتل الوقت غائبًا في هذا الملَل أيضًا، كما أنه ليس مختفيا أو مكبوحًا، بل بالأحرى معدَّل على نحو معيّن. كيف يُمكن أن نرى ذلك من دون أن نحرّف بشكل ما هذا الوضع؟ كان ذلك التثاؤب وتلك الرغبة في النقر بمعنًى ما انتفاضًا لقتل الوقت من النوع المعروف الذي [169] نبحث فيه بشكل ما عن

انشغال. وينبغي فقط أن ننفذ إلى هذا الانتفاض لقتل الوقت بشكل سليم، لا أن ننظر إليه كحوادث معزولة، بل أن نفهمه في سياق وضع الدعوة بأسره، وضع المجالسة والمسامرة. نلجأ أحيانًا إلى مثل هذه المحاولات. وبينما نحن نعبث بسلسلة ساعتنا أو بزرٌ يُعرَض السيغار مرة أخرى. لم نتناوله في المرّة السابقة، والآن نأخذ سيغارا. لم نحسّ بوطأة النوم، ومع ذلك ندخن، ليس لكي تشتدّ علينا وطأة النوم، ولا أيضًا لكي ينبهنا النيكوتين، بل لأن التدخين نفسه هو اجتماعيًّا قتل مثالي للوقت، وهذا لا يعني أن كلّ من يدخن يقتل الوقت أثناء التدخين، أي يشعر بالملَل. يعني "مثالي اجتماعيًّا" أنّ التدخين هو هنا في محلّه، يُدعى المرء إليه وبذلك تُمنح له - من دون أن يعلم ذلك - إمكانيةٌ لقتل الوقت لا تلفت الانتباه. وهكذا فقتل الوقت حاضر أيضًا في هذا الوضع، لكن فقط يصعب بالطبع العثور عليه، وهذا بالذات لأنه يتخذ طابعًا عُموميًّا[9].

لكننا قلنا إن قتل الوقت يعرف في هذا الشكل الثاني تعديلا بالمقارنة مع الشكل الأول، وهذا لا يعني فقط أنه يصعب العثور عليه، فماذا تغيّر في هذا الانشغال: بدل أن نحصي الأشجار ونرسم الأشكال على الرمل ندير سيغارًا بين أصابعنا، نسحب نفَسًا ونتابع ببصرنا تشكُّلات الدخان وبجانب ذلك نلاحظ كمْ يبقى الرماد على السيغار قبل أن يسقط منه، وغير ذلك. وفوق ذلك عرفنا بأن الموضوع والنتيجة لا يحظيان بالنسبة إلى انشغال قتل الوقت بأيّ أهميّة. وهكذا فإننا نكون بهذا التأويل على طريق ضالّ، نكون قد حِدنا عن الطريق الصحيح الذي بيَّناه قائلين إنه يتعيّن أن ننظر إلى هذه الإمكانيّات المنتفضة لقتل الوقت، وإذن أيضًا إلى هذا التدخين، في سياق الوضع، لا أن نقارنه مع الأشكال السابقة لقتل الوقت وللانشغال. وهنا يتبيّن أننا خلال انشغالنا بالسيغار لا نجلس هنا ونحن منطوين على أنفسنا [170] وغارقين في خواطرنا، بل إننا أثناء التدخين

---

9 öffentlich. عُمومي، قائم في المجال العُمومي وفي نفس الوقت مشترك بين الحاضرين الذين يمارسونه جماعيا، وذلك على خلاف الشكل الأول حيث يبحث الشخص بشكل فردي عن إمكانيات لقتل الوقت.

بالذات نشارك في السمر ونكون منتعشين بشكل غريب طَوال الأمسيّة. والتدخين نفسه لا يتبدّى صراحة بوصفه انشغالا بارزًا، بوصفه قتلًا للوقت ضد الملَل- والملَل - هل طُرد، هل نُفث مع دخان السيغار؟ أم إنه هنا بالذات بينما نحن ندخن ونتسامر، فواضح أن الملَل ليس مثل ذبابة ننشّها أو نقتلها؟ وليس قتل الوقت إطلاقًا بمثابة جهاز يُستعمل لطرد الملَل، بل على الرَّغم من أنه يكافح بحسب معناه ضد الملَل، فإنه في الوقت نفسه يحافظ عليه. وهذا الشعور بالملَل هو بالذات هنا أثناء التدخين الذي يذوب هو نفسه كانشغال في السّمر وفي باقي التصرّف. بذلك فقط يتضح الوضع؛ ليس التدخينُ وحده كانشغال معزول قتلا للوقت، بل التصرّفُ والسلوك كلّه، الأمسيّةُ كلّها، الدعوةُ نفسها. لهذا كان العثور على قتل الوقت صعبًا إلى هذا الحدّ.

لكن إذا أصبحت الدعوة نفسها هي قتل الوقت، فما هو إذن المُمِلّ الذي مللْنا منه؟ لقد لاحظنا أن الدعوة بأسرها لم يكن فيها شيء مُمِلّ. بالفعل، ونحن أيضًا لم نتكلّم منذ البدء على الملَل بمعنى التعرّض للملَل من قِبل...، بل بمعنى الشعور بالملَل لدى الدعوة. إذن يجب على كلّ حال أنْ نسجّل أنّ الدعوة هي ما لديه نشعر بالملَل، وأنّ "ما لديه" هذا هو في الحين نفسه قتل الوقت. ففي هذا الوضع المُمِلّ يتشابك الملَل وقتل الوقت بشكل فريد. يتسلّل قتل الوقت إلى داخل حالة الملَل ويتخذ بانتشاره عبر الوضع كلّه مدًى خاصًا لا يُمكن أبدًا أن يبلغه في الشكل الأول بمحاولاته المتقطّعة والهائجة. لا نجد شيئًا مُمِلًا، [171] ومع ذلك يتخذ قتل الوقت مدًى يجعله يستغرق الوضع بأسره. غريب! إلى ماذا يشير كلّ ذلك - لا شيءَ مُمِلٌّ في الوضع بأسره، لا هذا ولا ذاك، ومع ذلك يُستعمل هذا الوضع ضد الملَل؟ فهل يشير هذا التشابك الغريب بين قتل الوقت والملَل نفسه إلى أن هذا الملَل "أعمق"؟ لكن ماذا يعني ذلك؟ وماذا نستخلص من العلامات المذكورة؟ يتركز الملَل أكثر فأكثر علينا، على وضعنا بما هو كذلك، بحيث لا يكون لما هو جزئيّ في هذا الوضع أيّ وزن؛ إنه ليس ما يجعلنا نَملّ، بل فقط ما نشعر لديه جانبيًّا بالملَل.

§ 25 تمييز الشكل الثاني من الملَل عن الأوّل
بالنظر إلى الجانبين الماهويّين: **التعطُّل والترك في فراغ**

الشعور بالملَل لدى... ربما نكون بفضل ما قلناه إلى الآن قد اقتربنا من الشكل الثاني من الملَل إلى مدى يسمح لنا بأن نحاول تمييزَه عن الشكل الأول وإبرازَ الفروق بينهما ومن ثَمّ فهمَ اتجاه تزايد العمق وبالتالي فهمَ الطريق إلى الملَل الأصلي.

بالطبع، ليس لتمييز شكليْ الملَل عن بعضهما معنى ومشروعية إلا إذا لم ينحطَّ إلى مقارنة عشوائيّة، بل احترم الجانبين الماهويّين اللذين بلورناهما إلى الآن: **التعطُّل والترك في فراغ**، وإنْ كان ذلك في تعديل معيَّن. صحيح أن اعتبارنا تعثَّر في النقطة الحاسمة بالذات، عند السؤال عن **مفصل ارتباطهما ووحدتهما**. إلا أنه يمكننا، حتى من دون حسم هذا السؤال، أن نسأل هل يوجد هذان الجانبان [172] في الشكل الثاني من الملَل كذلك وما هو التعديل الذي طرأ عليهما فيه. لكن قبل أن نقوم بالتأويل المقارِن بمراعاة هذين الجانبين البنيويين، نحاول أن نميِّز بشكل عام شكلي الملَل عن بعضهما؛ وزاوية المقارنة هنا هي الجانب الذي شغلَنا منذ البدء وباستمرار والذي يزعجنا دائمًا من جديد: جانب **المُمِلّ**.

أ) تمييزٌ عامٌ بين شكليْ الملَل من زاوية المُمِلّ:
المُمِلّ المعيَّن واللامعيَّن.
الغياب الظاهري للتعطُّل والترك في فراغ في الشكل الثاني من الملَل

جليّ أن المُمِلّ في **الحالة الأولى** من الملَل هو **هذا وذاك**: هذه المحطة، هذا الطريق، هذه المنطقة. ولا يُمكن أنْ ننازع في أنّ هذا هو المُمِلّ في ذلك الملَل، حتى وإن كنّا لم نفهم بعدُ بالضبط كيف ينبغي أنْ يكون ذلك ممكنًا. يعني التعرّض للملَل من قِبل...: أنْ نُترَك واقفين وأن نعطَّل من قِبل...

أمّا في الحالة الثانية فلا نجد مُمِلّا، فماذا يعني هذا؟ لا نقول إنّ ما جعلنا نَمَلّ هو هذا أو ذاك؛ بالعكس، إننا في الحقيقة لا نجد حوالينا شيئًا مُمِلّا.

وبعبارة أدق: إننا لا نستطيع أن نقول ما الذي يجعلنا نَمَلّ، وهذا لا يعني أنه **لا** وجود إطلاقًا في الحالة الثانيّة لما يثير الملَل، بل إن المثير للملَل له طابع "**لا** أدري ماذا". إنه أمامنا أيضًا في هذا الملَل بشكل أكيد تمامًا من دون أن نتفكَّر ونبحث صراحة: المثير للملَل بوصفه هذا "لا أدري ماذا". ولأننا متيقِّنون من ذلك يُمكن أنْ نجيب باليقين نفسه إذا سُئلنا عن ما يجعلنا نَملّ وأنْ نقول: **ليس** هذا المكان، ليس هؤلاء الناس، ليس كلّ هذا. إلا أننا في هذا الوضع لا نُسأل عن ذلك البتّة، سواء من قِبل الآخرين أو من قِبلنا نحن أنفسنا، بل في الوضع المذكور نَملّ [173] نحن أنفسُنا. نترك أنفسنا ننزلق إلى هذا التراخي[10] الغريب إزاء هذا "**لا** أدري ماذا".

عندما نقول إذن: في الحالة الثانية لا يوجد مُمِلّ، فهذا يعني الآن: **لا** يُمِلّنا مباشرة كائن معيّن يُمكن تسميته أو مجال معيّن من الكائن، لكن ذلك **لا** يعني البتّة أنه لا يوجد هنا إطلاقًا شيء مثير للملَل. تسفر المقارنة بين شكلي الملَل عن أنه في الشكل الأول لدينا مُمِلّ معيّن وفي الشكل الثاني **مثير للملَل لامعيَّن**.

هناك في الشكل الأول تلازمٌ بين تعيُّن المُمِلّ وتعيُّن الوضع بأسره، **ذلك** التعيّن الذي يجعلنا منحشرين في الوضع بشكل فريد. وهذا بدوره يتماشى مع طابع الزمان الذي يتعلّق به الأمر؛ فهذا الزمان هو فترة زمانيّة نكون فيها مضطرّين للانتظار. ومع ذلك هناك، كما يظهر، تساوٍ أو تشابه بين الوضعين من الزاويتين الأخيرتين. فحتى في الدعوة نكون مقيَّدين، بل نكاد نكون داخل الوضع بأسره أكثر خضوعًا لإكراه القواعد والمواضعات الاجتماعيّة. وبالمثل فإن لهذه الدعوة أيضًا امتدادَها الزمني العادي. ومع ذلك فهذا التشابه بين الوضعين هو مجرّد تشابه خارجي. لنفترض أن الدعوة دامت ساعتين فقط، أي نصف المدة التي مكثناها في تلك المحطة، فإن هذا لا يجعل الملَل في الحالة الثانيّة أقلّ منه

---

10 Lässigkeit.

في الحالة الأولى. بالعكس. رأينا أيضًا سابقًا أن هذه الفروق الزمانيّة لا تلعب نسبيًا أيّ دور.

أما الأساسي هنا فهو أمر آخر. عندما لبَّينا الدعوة في الحالة الثانيّة **أعطينا لأنفسنا الوقت**[11]؛ لدينا الوقت للدعوة وتركنا لأنفسنا الوقت[12] من أجلها، بينما في الحالة الأولى لم نكن نريد **إضاعة** الوقت وكنّا منزعجين بفعل السير البطيء للزمان. ولذلك فهذا الملَل ليس أيضًا من النوع الذي ننتظر فيه – خلال الدعوة – الانصرافَ بصبر نافد. [174] لا ننظر – ولو خلسةً – إلى الساعة، بل لا يخطر ذلك ببالنا إطلاقًا، ومع ذلك نَملّ خلال الدعوة. وبناءً على ذلك فنحن هنا أمام ملَلٍ لا يَستعجِل فيه الزمانُ، ولا يلعب فيه الزمان بتاتًا دورًا مماثلا لذلك الذي يلعبه في الشكل الأول. ويجب في الأخير أن نقول إن تأويل الملَل الذي بلغناه من قبلُ والذي بحسبه ينتمي إلى **الملَل التعطُّلُ** من قِبل السير المتباطئ للزمان لا يناسب إلا الشكل الأول. لكن هل قلنا عن هذا الشكل إن الزمان فيه يَستعجِل؟ لقد وجدنا عكس ذلك تمامًا: إنه يتباطأ، وهذا التباطؤ لم يكن يَستعجِل[13]، بل يضايق[14]. أما في الحالة الثانية فإن الزمان لا يَستعجل كما لا يتباطأ، وهو أيضًا لا يضايقنا. ومع ذلك نَملّ. إنه، لا نعرف ما هو، يُمِلّنا. ويبدو إذن أننا في الحالة الثانيّة لا نُعطَّل من قِبل السير المتباطئ للزمان.

وما أمر الجانب البنيوي الثاني الذي أبرزناه في التعرّض للملَل من قِبل...، جانب **الترك في فراغ** من قِبل الكائن الذي يتمنّع بشكل معيَّن؟ في الدعوة لا تنصرف عنّا الأشياء ولا الناس، كلّ شيء يفتِننا، والأمسيّة ممتلئة. ومع ذلك فنحن نتحرّك ونظلّ في قتلٍ للوقت يشمل في ذاته الكلَّ، يشمل الدعوةَ كلّها،

---

11 sich Zeit geben: أخذ الوقت، أعطى لنفسه الوقت.

12 sich Zeit lassen: ترك لنفسه الوقت.

13 das Drängende: ما يضغط، يستعجل، المستعجِل.

14 das Bedrängende: ما يضايق، المضايِق.

بحيث إن الدعوة تملؤنا وتمثّل، إذا جاز التعبير، الانشغالَ، لا سيّما أننا لم نكن أيضًا ننتظر منها ولا نطلب منها أيّ نتيجة أو فائدة. لكن ضدّ ماذا يُستعمل إذن قتل الوقت هذا؟ ماذا ينبغي أن يملأ؟ أيَّ فراغ؟ ما يَترك في فراغ هو المثير للملَل. وقد رأينا أن المثير للملَل هنا هو ذلك "لا أدري ماذا"، ذلك اللامعروف في الوضع بأسره الذي ضدّه تُستعمل الدعوةُ نفسها التي هي الوضع نفسه. يكون الفراغ - بتعبير تقريبي - على الأقل مساويًا في كبره للامتلاء، لكن بذلك يكون قد امتلأ ولم يبق هنا. إذن بجانب غياب التعطّل من قِبل السير المتباطئ للزمان في هذا الشكل الثاني من الملَل يغيب أيضًا التركُ في فراغ من قِبل [175] الكائن المحيط بنا في الوضع، ذلك الكائن الذي من المفروض أن يتمنّع، لكن في هذا الوضع لا يخطر له ذلك أبدًا.

ب) التراخي المكبّل بوصفه الكيفيّة المعمَّقة التي يتركنا بها المثير للملَل في فراغ. الترك في فراغ بما هو تكوُّن فراغٍ

ما هي الآن نتيجة تمييز شكليْ الملَل عن بعضهما؟ يبدو أن نتيجته هي أننا لا نستطيع بتاتًا فهم الشكل الثاني اعتمادًا على البنية التي عثرنا عليها في الشكل الأول. وبذلك تصبح المقارنة باطلة أصلًا. وهذا يعني إيجابًا أننا يجب أن نؤوّل الشكل الثاني من الملَل انطلاقًا منه هو نفسه فقط من غير أن نختلس النظر إلى بنية الشكل الأول، وذلك مرّة أخرى اعتمادًا على الخيط الموجِّه الذي اخترناه، أيْ على علاقة قتل الوقت بالملَل الذي يتعيّن أن يطرده. فالمقارنة أسفرت بالفعل عن هذه النتيجة: إذا كان قد ظهر في البداية أنّ قتل الوقت غائب في هذا الشكل الثاني من الملَل، فإنه تبدّى على غير انتظار في مدًى غريب؛ فما يلعب دور الانشغال ليس انشغالا معيّنا داخل الوضع، بل الوضع نفسه ككلّ. وترتبط مع اتساع قتل الوقت هذا سمةٌ أخرى له يجب الآن أن نبرزها صراحة هي أن قتل الوقت بما هو كذلك لا يلفت الانتباه؛ ولا يعني ذلك فقط وفي المقام الأول أنّ قتل الوقت لا يلفت انتباه الآخرين، بل إنه لا يشغلنا، من حيث هو كذلك، نحن أنفسَنا أيضًا صراحةً. نترك أنفسنا ننزلق داخله كما لو كان جاهزًا من قبلُ. ولهذا

يغيب أيضًا عن قتل الوقت هذا الهيجانُ الطائش في البحث عن انشغال ما، إنه متراخٍ وأكيد بشكل خاص.

قد تغرينا بسهولة كلُّ جوانب قتل الوقت هذه في الحالة الثانيّة بأن نستنتج أنه إذا كان قتل الوقت هنا لا يلفت الانتباه، فهذا يعني أنّ الشكل الثاني من الملَل المتعلِّق به هو في بداية بزوغه ولم يكتمل تطوّره بعدُ، وإذن ليس شكلا أعمق [176] كما اعتقدنا في البداية.

قد تكون هذه الملاحظة ثاقبة، لكنها لا تفيدنا في إيضاح الظاهرة. فلا يحقّ لنا أن "نستدلّ" من الطبيعة الخارجية لقتل الوقت على الطبيعة المفترضة للملَل المتعلق به، وإنّما يجب أن نبرز كيف يُفصح هذا الملَلُ عن ذاته في قتل الوقت المتعلّق به وله. ويجب أن نسأل: كيف هو هذا الذي يواجهه هذا الشكل من قتل الوقت، وكيف هو هذا الذي يريد أن يحلّ ضدًّا عليه؟ لكن ألم نبلغ نحن أنفسنا سلفًا الجواب عن هذا السؤال؟ فقد وجدنا بالفعل أن المثير للملَل في هذا الملَل هو ذلك "لا أدري ماذا"، ذلك المجهول اللامعيَّن؟ طيّب - سيقول المرء - هكذا يجب الآن إزاحة اللاتعيُّن ورفع الجهل، وبذلك سنصل إلى ما يواجهه قتلُ الوقت ذاك. فهل سنصل إليه؟ كلّا؛ ما سنبلغه على الأقصى هو أنْ نحْرِم أنفسنا من النتيجة الأولى التي وصلنا إليها في تأويل الحالة الثانيّة؛ ذلك أن هذا "لا أدري ماذا"، هذا الجهل اللامعيَّن، هو سمة المُمِلّ. فلا يحقّ لنا أن نزيحه، بل يجب بالذات أن نتمسّك بهذا اللامعيّن المجهول في طابعه كلامتعيُّن ومجهول لا أن نعوِّضه بمعيَّن ومعروف. ويجب أن نرى كيف يُمِلّنا هذا المُثير للملَل، ومن ثَمّ ما هو إذن هذا الشعور بالملَل لدى...

ليس المثير للملَل هذا ولا ذاك، بل هو "لا أدري ماذا". وقد يُمكن أن يكون هذا اللامعروف اللامعيّن هو بالذات ما يتركنا في فراغ. هكذا سيكون لدينا إذن تركٌ في الفراغ خاصٌّ بهذا الملَل. لكن لننظر في الأمر: هل نحن مطبوعون وجدانيًا بهذا الشكل، هل نشعر داخل هذا الوضع بأن الكائن قد انصرف عنا[15]؟

---

15 stehengelassen: تركنا واقفين، انصرف عنا، تخلّى عنا، لم يقدّم لنا شيئًا.

في الحقيقة لا. ولكي يكون هذا صحيحًا وممكنًا يجب بالذات أن نتأهّب [177] ونسعى إلى أن تملأنا الأشياء بالمعنى المذكور. لكن هنا يغيب بالذات هيجان البحث عن...؛ ومع ذلك لا نبحث بتاتًا، إننا على عكس ذلك بالضبط نشارك في كلّ ما يجري وننساق معه. وهذا بالفعل تصرّف خاصّ وربما مميّز لوضع الدعوة بأكمله: هذه المشاركة المنساقة، ترْك أنفسنا ننساق مع ما يجري للتوّ. ما أمر هذا التراخي[16]؟ وما علاقته بترك الفراغ في الحالة الأولى؟ هل يحقّ أن نقول إن تراخي المشاركة في ما يجري هو، بخلاف الترك في فراغ، امتلاء، ما دمنا نترك أنفسنا ننساق مع ما يحدث؟ أم هل يجب أن نقول إن هذا التراخي هو ترك في الفراغ أكثر عمقًا؟ كيف؟ لأننا - كما ينبغي أن تُلمِّح إلى ذلك التسميّة نفسها - في هذا التراخي نستسلم[17] للمشاركة في الدعوة. وهذا يعني أنّ السعي إلى أنْ نكون ممتلئين من قِبل الكائن يغيب منذ البدء. لا يحصل الآن الترك في فراغ في غياب الامتلاء فقط، في تمنُّع هذا الكائن أو ذاك، ومن خلاله، بل إنه ينبع من الأعماق، لأن شرطه الخاص، أيْ السعي إلى أن نكون ممتلئين من قِبل الكائن، يكبَّل سلفًا في هذا التراخي، إنه لم يبق الآن واردا. والمثير للملَل له هنا أيضًا سمة الترك في فراغ، لكنه تركٌ في الفراغ يهاجِم بشكل أعمق؛ إنه تكبيلٌ لذلك السعي[18]، انتشارٌ للتراخي. ولذلك ينكشف هنا، وإن بشكل معتَّم ولامعيَّن، الامتلاءُ خلال مشاركتنا كمظهر (انعدام خاص للرضا!)، كقتل للوقت لا يطرد الملَل بقدر ما يشهد عليه بالذات ويجعله يكون هنا[19].

وهنا يتبيّن أيضًا أن المثير للملَل يُمكن أن يجعلنا نَملّ من دون أن يأتي إلينا مباشرة من أشياء مُمِلّة معيَّنة، فمن أين يأتي المثير للملَل بوصفه ما يكبِّل وما ينشر هذا التراخي الفريد؟ في هذا التراخي ينكشف انزلاقٌ، ابتعادٌ عنّا نحن

16 Lässigkeit: التراخي، الانزلاق إلى المشاركة في ما يُفعل بسهولة ومن غير صعوبات، ترك الأمور تسير والمشاركة فيها من دون اتخاذ موقف صريح.

17 sich überlassen: ترك نفسه لشيء ما واستسلم له.

18 أي السعي إلى الامتلاء.

19 da-sein.

أنفسنا، نحو ما يجري. وسنرى فيما بعد ماذا [178] يعني ذلك. وإذا كان المثير للملَل يكبِّل تصرّفنا ويدفعنا إلى التراخي، فهل هو إذن فينا؟ لكننا نعرف أن ما هو "فينا"، ما هو داخلي، كلّ ما هو من هذا القبيل، هو موضع شك؛ ونحن نسعى عكس ذلك بالذات، من خلال تأويل الحال الوجداني، إلى أن نفهم أنفسنا في عمق ماهيّتنا. التراخي المكبِّل[20] كشكل معمَّق للترك في فراغ هو جانب من الملَل الذي نسميه بحقّ الشعور بالملَل لدى. إننا نشعر بالملَل لدى...؛ وهذا يشير إلى أن الملَل عند حضورنا لدى الكائن في وضعٍ ما يأتي منّا نحن. لكن "يأتي منّا نحن" هذا لا يزال غامضًا ويجب أن يبقى كذلك على الخصوص ما لم نحسم بعدُ أمر الجانب البنيوي الأول، جانب التعطُّل.

قبل أن نسأل عن الجانب الماهوي الثاني للشعور بالملَل لدى...، عن التعطُّل، نُجمل في صورة أدقّ المقارنة التي عقدناها إلى الآن بين الشكل الثاني والأول من الملَل. نحن في معرِض تأويل الشكل الثاني من الملَل، أيْ الشعور بالملَل لدى... من المهمّ أن نستحضر مسار اعتبارنا في وحدته، حتى يتبدّى لنا اختلافُه عن الشكل الأول من الملَل على نحو غير مباشر، من دون أن نعالجه بتفصيل. ففي وضع الشعور بالملَل لدى... ليس هناك مُمِلّ ضمن الكائن الذي يحيط بنا، ولهذا نتكلّم على شعور بالملَل لدى... وفي البداية لا نجد أيضًا في هذا الوضع أيّ قتل للوقت بل اضطرابًا فريدًا نبحث فيه عن قتلٍ للوقت. ويظهر في البداية أن هذا يدلّ على غياب الملَل، وفوق ذلك يظهر أن غياب الملَل هذا تؤكده تمامًا استحالة أن نجد مباشرة في الشكل الثاني ذينك الجانبين الأساسيّين المعيَّنين للملَل: الترك في فراغ والتعطُّل. إذْ كيف يُمكن أن نتحدث هنا عن ترك في فراغ، والحال أننا نشارك كلّيّةً في السّمَر؟ كما أننا لسنا محبوسين، فنحن [179] نشارك فيه من أنفسنا. وهكذا يغيب في هذا الوضع أيضًا التعطُّل من قِبل الجريان المتباطئ للزمان. إننا لا نتلهّف على النهاية، لا ننظر إلى الساعة،

---

20 unterbindende Lässigkeit: التراخي المكبِّل. التراخي يجعلنا نساير ما يحصل ونشارك فيه ومن ثَمّ يعوقنا عن البحث عن إمكانيات فردية لقتل الوقت.

والوقت لا يمرّ بالنسبة إلينا ببطء ولا بسرعة، فنحن قد تركنا لأنفسنا الوقت من أجل الأمسيّة. ومع ذلك: هذا الملَل.

أكيد أن ما قلناه إلى الآن عن هذا الوضع صحيح تمامًا. لا نجد كلّ هذه الجوانب المذكورة، وبعبارة أدقّ لا نجدها مثلما هي في شكل الملَل الذي شرحناه سابقا. ولا ينتج عن ذلك سوى أن هذين الجانبين البنيويين، أيْ الترك في فراغ والتعطُّل، ربما عرفًا تعديلاً. فشكل الملَل في هذه الحالة الثانيّة أقلّ إثارة للانتباه وأكثر خفاءً، ليس عرضًا، بل ربما بمقتضى ماهيّته. ولا يحق أن نستنتج من هذا بالذات - وهو ما يبدو مقنعًا جدًّا - أن هذا الملل شاحب وسطحي وعابر ما دام أقلّ إثارة للانتباه. بالعكس تمامًا. والسؤال هو: ما الذي يجعلنا نَملّ في هذا الشعور بالملَل لدى...، علمًا بأننا لا نعثر على مُمِلّ معيَّن؟ لا نعرف ما الذي يجعلنا نَملّ، أو بتعبير أكثر حدّة: إننا نعرفه بوضوح تام، فما يجعلنا نَملّ هو بالذات هذا "لا أدري ماذا"، هذا المجهول اللامعيَّن. والسؤال هو: ماذا يعني أن هذا المجهول اللامعيَّن يجعلنا نَملّ؟

في الحالة السابقة تبيّن بوضوح تامّ أنّ المُمِلّ، أنّ الأشياء المعيَّنة التي نحاول بمعنى ما أن ننشغل بها، تتركنا بشكل ما في فراغ. أما هنا فنحن مفتتِنون، ليس بهذا أو ذاك، بل بالكلّ، وإذن فنحن ممتلئون. هل نحن فعلًا ممتلئون؟ ماذا سيعني ذلك إذن؟ سيعني أن هذه الدعوة تملأ كلّ حركاتنا وسكناتنا. لكن جليّ أن الأمر ليس هكذا، ولا يُمكن أيضًا أن ننتظر بصورة مشروعة من الدعوة، وحتى من ألمع حفل، أن تكون قادرة على أن تملأ عزم كينونتنا بأكملها بحيث يُمكن أن نرسي وجودنا على مثل هذه المناسبة. ولا يُمكن أن نقول إن دعوةً، وإن كانت تملؤنا، تعيِّننا إلى حدّ أنْ يتعلّق بها كوننا [180] ولاكوننا. فالدعوة لا تستجيب في الحقيقة لما نريده لـ "ذاتنا"[21] الخاصّة نحن من دون أن نعلمه

21 unser eigenes Selbst، نترجم das Selbst بكلمة "ذات" مع وضعها بين مزدوجتين تمييزًا لها عن das Subjekt التي نترجمها أيضًا بكلمة ذات من دون وضعها بين مزدوجتين. لكن لا يجب فهم "الذات" هنا كأنا أو كوعي، أي انطلاقًا من السيكولوجيا أو نظرية الوعي.

بوضوح. وبتعبير أدق: لا نسعى أثناء الدعوة إلى أيّ شيء آخر، لقد لبَّيناها لكي نقضي الأمسيّة. فلا يُمكن ولا نريد في الحقيقة أن نكون ممتلئين، ولا أيضًا أن نُترَك في فراغ. إننا نشارك في ما يُعمل، ننساق معه، ربما في شكل استرخاء مريح. وعدم سعينا إلى آخَرَ أثناء الدعوة هو الأمر الحاسم في تصرّفنا. ففي عدم سعينا إلى آخر يُكبَّل فينا شيء ما. وفي هذا الانسياق مع ما يجري نكون قد تخلّينا عن "ذاتنا" الأصيلة بكيفيّة ما، ليس بغير حقّ أو على حسابنا، بل بشكل مشروع. في عدم سعينا أثناء الدعوة إلى آخَر، وهو بالنسبة إلينا أمر طبيعي، ننزلق من أنفسنا بشكل ما.

يكمن هنا تراخٍ[22] من نوع خاصّ، وذلك في معنى مزدوج: أولا بمعنى أننا نستسلم[23] لِما يجري هنا؛ ثانيا بمعنى أننا نتخلّى عن أنفسنا[24]، أي عن "ذاتنا" الأصيلة. وفي تراخي الاستسلام المتخلّي عن الذات لِما يجري هنا يُمكن أن يتكوّن فراغٌ. والتعرّض للملَل أو الشعور بالملَل يتعيَّن من قِبل هذا التكوّن لفراغٍ أثناء المشاركة الممتلئة ظاهريًا في ما يجري هنا. إذن نجد هنا أيضًا، في هذا الشكل من الملَل، تركًا في فراغ، وذلك في شكل أعمق بكثير مقارنةً مع الحالة السّابقة. فهناك كان الترك في فراغ يكمن فقط في غياب الامتلاء، في أن تتمنّع علينا أشياء معيّنة نبحث بواسطتها عن تسليّة أو انشغال. أمّا هنا فلا يبقى الفراغ ببساطة غير ممتلئ، بل إنه لا يبدأ إلّا الآن في التكوُن. وهذا الفراغ هو التخلّي عن "ذاتنا" الأصيلة. هذا الفراغ في تكوُّنه هو "لا أدري ماذا"، هو ما يُثقل علينا كثيرًا أو قليلًا.

---

22 Lässigkeit : التراخي.

23 Sichüberlassen : نترك أنفسنا له، نستسلم له، ننساق معه.

24 Sichzurücklassen، نترك أنفسنا وراءنا، نتخلّى عن أنفسنا وبالتحديد عن كياننا الذاتي أو عن "ذاتنا".

[181] ج) عدم تسريحنا من زماننا بما هو تعطُّلٌ بفعل الزمان الواقف

ظهر للوهلة الأولى أنّه لا أمل في أنْ نعثر في الشكل الثاني على تركٍ في فراغ، ومع ذلك فإنه قفز بوضوح أمام نظرنا عندما تخلّينا عن اقتباسه من الشكل الأول كما لو كان بنية متحجّرة يُمكن أن نطبّقها كمقياس على الشكل الثاني وعملنا، بدل ذلك، على أن نفهم انطلاقًا من الوضع ماذا يُمِلّ في الحقيقة هذا الشعور بالملَل لدى... عثرنا على كيفيّة أكثر أصلية للترك في فراغ، وعلينا الآن أن ننتظر الشيء نفسه بخصوص التعطُّل. وهنا أيضًا لا يجب أنْ نسأل ببساطة: هل يوجد أيضًا في الشكل الثاني هذا الجانب كما عثرنا عليه في الأوّل؟ بل يجب أن نطرح المشكلة هكذا: ماذا يوازي في الشكل الثاني من الملَل ذلك **النمط الأول** من التعطُّل الذي وجدناه في الشكل الأول؟ وهل يوجد هنا أيضًا تعديل في اتجاه ازدياد العمق؟

تحدثنا بصدد **الشكل الأول** عن التعطُّل من قِبل السير المتباطئ للزمان. أصبح ذلك واضحًا نسبيًّا، على الرَّغم من أننا وقعنا في الغموض حالما سألنا أين نعطَّل إذن في هذا التعطُّل. ولا يكفي أن نقول إننا أُوقفنا لدى الكائن الذي يقدِّم ذاته في الوضع المذكور ويجب أن نتحمّل هناك الانتظار، فهذا الوقوف بالذات لدى الكائن المعيَّن المتمنِّع لا يبلغ حدّته إلا إذا عطَّلَنا أثناء ذلك الزمانُ المتباطئ الذي علينا أن نبعثره خلال انتظارنا سدًى وبدون طائل.

أما في **الشكل الثاني** فإننا تركنا قبلًا لأنفسنا وقتَ الأمسيّة. لدينا الوقت. إنه لا يَستعجل؛ ولذلك لا يُمكن أن يمرّ بالنسبة إلينا ببطء، أي لا يُمكن أن يعطِّلنا بوصفه زمانًا متباطئًا. ويوازي ذلك أننا عند هذا الشعور بالملَل لا ننظر بتاتًا إلى الساعة ولا نفكر بتاتًا في انتهاء الدعوة. فماذا يعني ذلك؟ [182] وماذا عن **علاقتنا بالزمان في هذا الشكل من الملَل؟**

يجب الحصول على الجواب على الطريق المرسوم قبلا، أي انطلاقًا من **قتل الوقت**. وقد سبق أن حدّدنا هذا في شكله المعدَّل، فقتل الوقت هنا ليس انشغالا فرديًّا معزولا داخل الوضع، بل هو هذا الوضع نفسه في انتشاره وعدم

إثارته للانتباه، وهو يحصل في هذه المشاركة المتراخيَّة في ما يجري. وهذه المشاركة تتأسّس في التراخي بصفته الكيفيّة الأصليّة للترك في فراغ. يكمن قتل الوقت في ما ينتمي إلى الشعور بالملَل لدى... نفسه، نشعر بالملَل لدى الدعوة، وهذه هي نفسها قتل الوقت.

ماذا يحدث هنا للزمان؟ لقد تركنا قبلا لأنفسنا الوقت من أجل الدعوة، لدينا الوقت. ولا نحتاج إلى أن نراعيه، يُمكن بمعنًى ما أن ننفقه ونضيّعه أثناء الأمسيّة بلا تردّد. ولدينا كثير من الوقت إلى حدّ أنه لا يطوف بخاطرنا أثناء[25] الأمسيّة حتى هذا الـ "أثناء"[26]. ولا ننتبه إلى الدوام[27]، أيْ إلى جريان الزمان ومضِيّه الدائمين. إن الزمان هنا لا يعطّلنا، بل إنه، بعكس ذلك، لا يقيِّدنا إلى ذاته. بل يتركنا تمامًا لأنفسنا[28] أيْ يطْلقنا[29] ويتركنا نستغرق في الحضور[30] لدى...

لكن إذا كان الزمان قد أصبح بدون أهميّة، بل كاد يغيب، فهل يُمكن أن نتحدث عن ملَل وبالأحرى عن ملَل يُزعم أنه أعمق؟ جليّ أن الجواب بالنفي. ومع ذلك فالزمان يلعب هنا بالفعل دورًا على نحو ما، وهذا يتبيّن في أنَّ الوضع يتعيَّن منذ البدء بأن له هو ولنا نحن فيه بالذات الوقت. ما معنى أننا نَترك لأنفسنا الوقت وأن الزمان لا يقيّدنا إلى ذاته؟ نترك لأنفسنا الوقت، والوقت الذي تركناه لنا بهذا الشكل يطْلقنا نحن فيسمح لنا بالمشاركة في الدعوة. لدينا الوقت للدعوة؛ لكننا نشعر بالملَل أثناء الدعوة. لا نأخذ لأنفسنا هذا الوقت من أجل الملَل بالذات، بل العكس. فتوفّرنا هذا [183] على الوقت لـ... يتيح إمكان أن

---

25 während، ظرف زمان: أثناء، خلال.

26 das Während، اسم يصل إليه هايدغر بإضافة أداة التعريف إلى الظرف während.

27 das Währen: دوام، مصدر فعلي من فعل währen: دام.

28 sie überläßt uns uns selbt: يتركنا لأنفسنا، يسلمنا لأنفسنا، يتخلى عنا.

29 sie läßt uns los: يطلقنا، ينصرف عنا.

30 ganz Gegenwart، كلّنا حضور، نكون مستغرقين في الحضور بحيث إن الحاضر يستحوذ علينا تماما.

يكون الوقت الذي أخذناه لذلك ممتلئًا؛ لكن خلال ذلك بالذات يأتي الشعور بالملَل. فأمام الملَل لا يكفي إذن أن نأخذ لأنفسنا الوقت، بل إن هذا بالذات هو في النهاية ما يسمح للزمان بأن يعطِّلنا، وذلك في كيفيّة معمَّقة.

لا نرى في الوضع مُمِلّا معيّنًا، ومع ذلك يُملّنا هذا "لا أدري ماذا"، هذا المجهول اللامعيَّن. على الرَّغم من أننا مشاركون هنا وممتلئون، فهناك فراغ. وهذا يعني أن كلّ ذلك الذي ننساق معه الآن لا يملؤنا في الحقيقة. لا يملأ في الحقيقة - لماذا لا يملأ؟

لنفكر هنا في هذه الأمسيّة. على الرَّغم من أننا غارقون فيها فإننا لم نعطِ لأنفسنا إلّا هذا الوقت، وليس كلَّ الوقت. أيّ كلّ؟ كلّ الوقت الذي قُيِّضنا له نحن أنفسنا والذي هو من نصيبنا. نأخذ لأنفسنا الوقت، لكن هذا لا يعني أننا نقتطع جزءًا من هذا الكلّ مثلما نقتطع قطعة من الحلوى، بل نأخذ لأنفسنا هذا الوقت. ماذا يحدث خلال ذلك؟ كيف يتغيّر زماننا كلّه بفعل أخذنا هذا الوقت؟ إننا نجعله يقف، لكن لا نجعله يغيب. بالعكس، نترك لأنفسنا الوقت، لكن الوقت لا يتركنا، إنه لا يُفرِج عنّا[31]، وذلك بحيث إنه ينشر الآن في وقوفه سكونًا في الكينونة، وفي هذا السكون تنتشر هذه، أيْ الكينونة، لكنها في الوقت نفسه تُحجَب بما هي كذلك، وذلك بالذات بفعل مشاركتها في ما يُفعل أثناء الوقت الذي أخذناه لأنفسنا. لم نَترك لأنفسنا الوقت إلا لهذه الأمسيّة بالتحديد، أي إلا لهذا الوقت بالذات. ينكشف الوقت الذي تركناه لأنفسنا، من دون أن يلفت الانتباه بشكل كافٍ، في طابعه كأجل[32]. الزمان لا يقيِّدنا، إنه يتراجع بمعنى ما. ومع ذلك، إنه إذْ لا يتركنا للمشاركة في الأمسيّة إلّا في أجلٍ فإنه لا يفرج عنّا بشكل تامّ. بالعكس، إنه يكشف هكذا بالذات تقيُّدنا به. لكن كيف يحدث ذلك؟

---

31 sie entläßt uns nicht: لا يفرج عنا الزمان، لا يسرِّحنا رغم أنه يتركنا للمشاركة في الدعوة.

32 Frist، الزمان الذي تركناه لأنفسنا ينتهي في نقطة زمانية معيّنة هي نهاية الحفلة، من هنا طابعه كأجل، كأمد.

ماذا يفعل الزمان عندما يمنحنا هذا الأجل؟ إنه لا يتباطأ. إنه أيضًا لا يفصح عن ذاته بأن يفرض ذاته علينا في مضيِّه، [184] فهذا بالذات سيزعجنا عند مشاركتنا في الأمسيّة، إنه إذن لا يُمكن أن يفرض ذاته علينا في مضيِّه وعجلته. هل يختبئ إذن؟ هذا أيضًا غير ممكن، لأنه لو كان الأمر كذلك لما أمكن عُمومًا أنْ يتبدّى - ولو بدون أنْ يلفت النظر - بأنْ يمنح ذاته لنا كأجل. إنه لا يتبدّى كوقت يمرّ ويَستعجِل ومع ذلك يتبدّى. كيف إذن؟ يتبدّي بحيث يظهر كما لو أنه ليس هنا. إنه يتبدّى ولا يجري - بل يقف. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أنه يغيب، بل وقوف الزمان هذا هو التعطيلُ أي المضايَقةُ الأكثر أصليّة.

الزمان المعروف والمعيَّن عُمومًا بالنسبة إلينا هو تقريبًا دائمًا الزمان الذي يجري، بينما الزمان الواقف غير معيَّن وغير معروف. يقف الزمان الواقف من حيث هو لامعروف لامتعيّن داخل الوضع، وتوفُّرنا هذا بالذات على وقت معيَّن ننساق فيه إلى ما يجري يجعل الزمان يقف ويكون واقفا. إنه لا يمكث[33] طويلا في مجراه، لا يتباطأ، بل يبقى ويدوم[34] ببساطة. وأثناء هذا الدوام لا يتركنا إلا لهذه المشاركة، يتركنا، لكن لا يفرج عنّا. وعدم إفراجه عنا ينكشف بما هو تعطُّل أكثر أصليّة من التأخر مع مواصلة السير الذي ينجم عن مجرّد التباطؤ وينتهي بحلول النقطة الزمانيّة المنتظرة[35]. وهنا ينكشف شيء من قوة الزمان الذي لا يقف إلا لكي يقيّدنا على نحو أكثر أصليّة. وهذا يحدث بالذات عندما نعتقد أن لدينا الوقت، بينما عندما نعتقد أنه ليس لدينا وقتٌ وأننا نضيِّعه بدون موجب يكون التعطُّل مجرّد تعطُّل مع مواصلة السير.

لكن "ذاتنا" الخاصّة هي بالفعل معروفة لدينا، ويمكننا بدون شك أن نعيِّنها في كلّ حين هكذا أو هكذا، وهل هناك ما هو أقرب إلينا من "ذاتنا"

33 verweilt nicht zu lange: لا يمكث طويلا في مجراه، أي لا يتأخّر في مجراه.

34 weilt und währt.

35 الإحالة هنا على الشكل الأول من الملَل.

الخاصّة؟ إلى أيّ حد نتخلى[36] في الشعور بالملَل-لدى عن "ذاتنا" وننصرف عنها[37]، وتكون بما هي هذا الواقف غير معيَّنة وغير معروفة بحيث تضايقنا بوصفها هذا المستعصي على الفهم بشكل غريب؟ لم يتبيّن لنا إلى الآن سوى أن الشكل الثاني من الملَل يتوفر هو أيضًا على [185] الجانب البنيوي للترك في فراغ، وإن في شكل معدَّل ولا يلفت الانتباه مثل الأوّل. وهكذا يُنتظر ألا يغيب أيضًا الجانب البنيوي الثاني، التعطُّل، بالطبع أيضًا في شكل معدَّل وأيضًا يصعب إبرازه.

هنا يتعيّن أن نذكُر بأن ما يصعب إبرازه في تأويل الملَل، أقصد ماهيّة المثير للملَل، هو بالنسبة إلى الملَل في شكل الشعور بالملَل هنا مباشرة وبدون سؤال في كيفيّته كمثير للملَل. لكن الصعوبة تكمن بالذات في أن نأخذ صراحةً هذا المباشرَ في ماهيّته. وهنا تكفي هذه الإشارة حتى نتقي الخلط بين الاثنين.

جليّ أنه لا وجود في الحالة الثانية من الملَل لتعطُّلٍ من قِبل الزمان المتباطئ، بل يبدو هنا كما لو أن الزمان ليس أساسيًّا البتّة في الوضع كلّه. ولا يُمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك إذا تذكّرنا كيف يتعيّن الوضع كلّه مسبقا. تركنا لأنفسنا الوقت من أجل الدعوة، أخذنا لأنفسنا الوقت من أجل الأمسيّة، فما معنى أن نأخذ لأنفسنا الوقت؟ أيّ وقت أخذناه لأنفسنا هنا؟ هل أخذنا مدّة زمانيّة ما تجول حوالينا بحريّة ولا تنتمي إلى أيّ أحد؟ أم هل ينتمي الوقت الذي أخذناه لأنفسنا إلى شخص ما؟ إنه ينتمي إلينا. نأخذ لأنفسنا الوقت من الزمان الذي هو من نصيبنا؛ من الزمان الذي قيِّضت له كينونتنا كلّها؛ من الزمان الذي نحن غير متأكدين بتاتًا من مداه. من هذا الزمان نأخذ لأنفسنا ببساطة الوقتَ، كيف ذلك؟ هل نقتطع منه جزءًا مثلما نقتطع قطعة من الحلوى خلال الدعوة؟ جليّ أن الأمر ليس كذلك. لكن كيفما كان يحصل ذلك فإنه من الغريب أنْ نأخذ لأنفسنا وقتًا من زماننا الذي ينتمي إلينا، فنحن لا نحتاج إلى أن نأخذ لأنفسنا

36 zurücklassen، نتخلّى عنها، نتركها وراءنا.

37 stehenlassen، نتركها واقفة بمعنى ننصرف عنها ولا نوليها اهتمامًا.

هذا الوقت. ثم من أجل ماذا نأخذ لأنفسنا هذا الوقت؟ لكي نتركه لأنفسنا. أين نتركه؟ إلى أين نحمل هذا الوقت الذي أخذناه؟ نقضيه، ونبدّده، ونضيّعه. نأخذ لأنفسنا الوقت بحيث لا نحتاج إلى أن نعمل له حسابًا، [186] نفعل إذن شيئًا ما بوقتنا، نغيِّر الزمان بشكل ما، إننا نقضيه[38] - أيْ إننا في وأثناء قضائه نقضي عليه[39] باستمرار، لكن بحيث لا يتبدّى في القضاء عليه وفي أثنائه[40]، أي على هذا الـ "أثناء"[41] بالذات الذي تدوم داخله الأمسيّة والدعوة، على هذا الـ "أثناء" في دوامه[42] الدوام يعني الاستمرار، وبالذات الاستمرار بمعنى الجريان الدائم للزمان، أي الآن والآن والآن. ننغلق أمام الضجيج المزعج- المكبِّل لسلسلة الآنات التي يُمكن أثناء ذلك أن تكون ممتدّة كثيرًا أو قليلا. نأخذ لأنفسنا هذا الزمان لكي نتركه لأنفسنا، أي لكي نتخلّى عنه من حيث هو **الزمان الذي يجري.**

لكن ماذا يحدث في هذا التخلّي عن الزمان، في هذا الانغلاق أمام نهر الدوام؟ لا يمكننا طبعًا أن نخرج من الزمان، كما أننا لا نريد ذلك بتاتًا، بل نريد هذا الزمان لأنفسنا. إذا كنا نقضيه ونتخلّى عنه، فذلك لا يُمكن أن يعني سوى أننا نتخذ إزاءه موقفًا معيّنًا. كيف؟ بأنْ نجعل الزمان يقف. نترك زمان الأمسيّة الذي أخذناه - هنا يكمن أخذه - يدوم أثناء الأمسيّة، بحيث إننا أثناء مشاركتنا في ما يحصل لا ننتبه لمجراه ولنقطه الزمانيّة. دوام الـ "أثناء" يبتلع، إذا جاز التعبير، سلسلة الآنات الجاريّة ويصبح آنًا ممتدًّا واحدًا هو نفسه لا يجري، بل يقف. وبذلك يكون الآن ممتدًّا ويُجعل واقفًا ويحافَظ عليه في هذا الوقوف

38 verbringen، نقضي الوقت.

39 wegbringen، نقضي على الوقت، نبعده.

40 während: أثناءَ. من الناحية النحوية تُعتبَر هذه الكلمة ظرف زمان.

41 dieses Während: هذا "الأثناء". يحوّل هايدغر الظرف إلى اسم.

42 währen: يدوم؛ das Währen: دوام. يجب الانتباه للعلاقة بين الفعل währen: يدوم والاسم das Währen: الدوام من جهة، والظرف während: أثناء من جهة أخرى.

الممتدّ، حتى نشارك في ما يجري حوالَيْنا، أي حتى نستغرق في الحضور[43] في ما هو حاضر[44] باستغراقنا في الحضور في هذا الوضع نجعل زماننا يقف.

ماذا يعني ذلك؟ ما علاقة وقوف الزمان بالشعور بالملَل وبالأحرى بالمجهول اللامعيَّن الذي يجعلنا نَملّ هنا؟ في البداية لا علاقة هناك، إذْ ليس ضروريًا أن نشعر بالملَل في كلّ وضع تركنا فيه الوقت لأنفسنا، بل [187] الشعور بالملَل في مثل هذا الوضع هو أمر ممكن فقط. وعندما يحدث هذا الشعور بالملَل فعلًا - كما نعتقد - فأيُّ علاقة إذن تربط هذا الشعور بالملَل مع الوقوف المذكور للزمان؟ هل يرتبط وقوف الزمان هذا مع الجانب النوعي للملَل الذي نبحث عنه الآن، أي مع التعطُّل، سوى أن التعطُّل ليس الآن تعطُّلًا من قِبل الزمان المتباطئ، بل من قِبل الزمان الواقف؟

نجعل الزمان يقف، لكن - وهذا يجب الانتباه إليه جيّدًا - لا نجعله يغيب. بالعكس، ينبغي بالذات أن نرى ما معنى أن الزمان الواقف يقف أثناء الوضع داخل كينونتنا بوصفه واقفا. نجعل الزمان واقفًا بمشاركتنا في ما يدور ويحصل حاليا. وليس الانصراف المنساق إلى ما يجري ممكنًا إلا إذا تركْنا منذ البدء وباستمرار ما يحصل يأتي إلينا، يأتي قبالتنا نحن، بتلك الكيفيّة بالذات التي يعطى بها، بحيث نكون إزاء ما يجري حولنا مستغرقين في الحضور أو كما نقول نحضر[45] - هنا بالمعنى المتعدي - فقط وإطلاقًا بأن نجعل ما يحيط بنا بما هو كذلك يكون حاضرًا صراحةً وحاضرًا فقط حتى نسايِره في كلّ حين.

لكن ما معنى أنْ نكون في هذا الوضع مستغرقين في الحضور؟ يعني ذلك أننا لا نعبأ بما كنّا وكيف كنّا وأين كنّا، لقد نسينا ذلك. وفي استغراقنا في الحضور لا يكون لنا أيضًا وقت لِما نوينا القيام به ربما في الغد أو غيره، لِما عقدنا عليه العزم أو تردّدنا إزاءه، لِما نستعمل أنفسنا لأجله، لِما ينتظرنا وما

43 ganz Gegenwart: كلّنا حضور، حاضرون كلّية، مستغرقون في الحضور.

44 das Anwesende: الحاضر بمعنى الكائن الحاضر.

45 gegenwärtigen، نحضر بمعنى أننا ننحصر في بُعد الحاضر وحده.

نتجنبه. فعند استغراقنا في الحضور في ما يجري، نُفصَل عن ما كنّا وعن مستقبلنا. والانفصال عن ماضينا[46] الخاصّ وعن مستقبلنا الخاصّ لا يعني هنا إزالتهما أو استئصالهما، بل يعني أن المستقبل والماضي ينحلّان على نحو فريد [188] في الحاضر وحده، إنه تعديل للماضي والمستقبل. الماضي والمستقبل لا يضِيعان، إنهما لا يغيبان هنا كلّيّةً، بل يتعدَّلان على نحو خاصّ بأن يتشابكا في الحاضر وحده، أي في مجرّد حضورنا المشارك في الفعل. بفضل ذلك بالذات يصبح الزمان الذي نكون أثناءه مستغرقين في الحضور واقفًا، ليس أيُّ زمان عُمومًا، بل الزمان الذي يدوم أثناء حاضر الأمسيّة. فدوام الآنِ هو الآنَ موصد إزاء الماضي، فلا يُمكن أن يتبدّى الآنُ بصفته الآنَ السابق؛ مع الماضي المنسي ينغلق الأفق الممكن لكلّ سابق. ولا يُمكن أن يبقى الآنَ سوى الآنُ. لكن لا يُمكن أيضًا أن يتبدّى الآن بوصفه الآنَ اللاحق، بوصفه ما سوف يأتي من بعدُ. ولا يُمكن أن يأتي شيءٌ لأن أفق المستقبل منحبس. لكن انسداد الماضي وانحباس المستقبل لا يزيحان الآن، بل ينزعان عنه إمكان الانتقال من ما ليس-بعدُ إلى ما لم-يعدْ[47]، أي إمكان الجريان. بهذا الانسداد والانحباس على الجهتين يتركّز الآنُ في وقوفه الباقي، وفي تركّزه يتمدّد. بدون إمكان الانتقال لا يبقى أمامه إلا أن يستمرّ - يجب أن يبقى واقفا.

في هذا الانفصال المزدوج عن الماضي والمستقبل يتكدّس الحاضرُ في ذاته ويتمدّد الزمانُ الخاصّ ذاتُه، إذا جاز التعبير، الذي هو هنا في الحاضر، أيْ الآن. ولأن الأفق نحو الماضي والمستقبل يبقى منغلقًا على الآن، فإنه لا يُمكن إطلاقًا أن يتبدّى بوصفه السابق وبوصفه اللاحق. فلا يُمكن أن يكون الآن سوى الآن الآني بين الآنات. وبفعل اندفاع الآن هذا لأنْ يكون في الآن يتمدّد الآن. لا تتراكم النقط الزمانية الآنية المفردة بجانب بعضها، بل عندما يصير الآن هو الآن الآني ويبدو بوصفه الآن الآني يتمدّد الآن نفسه. ليس هناك آنات متعددة،

---

46 die Gewesenheit: ما كان، الماضي بالمعنى الخاص بالكينونة.

47 vom Noch-nicht zum Nicht-mehr.

بل دائمًا أقلّ، واحد فقط [189] ممتدّ يقف في هذا الامتداد الفريد. وقوف الآن والدوامِ هذا ليس مجرّد توقّف عن السير، كما لو أنه لن يحدث الآن شيء آخر وكما لو كان هذا الآن الممتدّ المتخلّى عنه، إذا جاز التعبير، يتلكّأ في مكان ما، بل هذا الآن الممتدّ يقف في قلب كينونتنا.

هذا الزمان الواقف أثناء الدعوة هو ذلك الذي أخذناه لأنفسنا والذي نأخذه لأنفسنا باستغراقنا في الحضور. قلنا إن الزمان الذي نأخذه لأنفسنا هو زماننا نحن. هذا الزمان الواقف هو ماضينا المنسدّ ومستقبلنا المنحبس، أيْ زمان كينونتنا كلّه وقد عرف تغيّرًا فريدًا. يتكدّس زماننا كلّه في شكله المتغيّر في هذا الآن الواقف المنتمي إلى "أثناء" الأمسيّة. وهذا الزمان الواقف - هو نحن أنفسنا، لكنه "ذاتنا" باعتبارها المتخلّى عنه بالنظر إلى أصله ومستقبله. وهذا الآن الواقف يُمكن أن يقول لنا بالذات في وقوفه إننا انصرفنا عنه، وهذا يعني أنه بالذات لا يُفرِج عنّا، بل يُظهر لنا تقيُّدنا به. الآن الواقف، "أثناءُ" الأمسيّة التي تدوم فيها الدعوة يُمكن بالذات أن يكشف لنا هذا التعطُّل، هذا التقيُّد بزماننا بما هو كذلك. عدمِ الإفراج عنا من زماننا الذي يفرض علينا ذاته انطلاقًا من الآن الواقف هو التعطُّل بفعل الزمان الواقف، أي الجانب البنيوي الذي نبحث عنه في الشعور بالملَل لدى... لا يكتفي الزمان الواقف بأن لا يُفرِج عنّا، بل إنه يستحضرنا بالذات، إنه يحتجزنا. نشعر بالملل عندما يحتجزنا، ونحن منصرفين إلى المشاركة في ما يحصل، الآن الواقف الذي هو "ذاتنا" الخاصّة لكن المتخلّى عنها والفارغة.

[190] § 26 تتأسّس الوحدة البنيوية بين الجانبين البنيويين للشعور بالملَل في جعل الزمان الذي أخذناه يقف على صورة الحضور. انبثاق الملَل من زمانيّة الكينونة المتزمّنه

هذا الآن الواقف الذي يحتجزنا (يستحضرنا) هو المثير للملَل، لكننا قلنا إن المثير للملَل في هذا الملَل هو "لا أدري ماذا"، هو المجهول اللامعيَّن. فهل هذا الزمان الواقف لامعيَّن ومجهول؟ بلا شك. فنحن نعرف الزمان يوميًّا على أنه

بالذات ما يمضي ويجري، بل إنه يكاد يكون المثال النموذجي للمضيّ وعدم التوقف. فالمعروف هو الزمان الذي يجري، وهذا المعروف هو أيضًا بالنسبة إلينا دائمًا معيَّن وقابل للتعيُّن، إما بواسطة الساعة أو أيضًا في كلّ حين بواسطة حدثٍ ما: الآن وهذه السيارة تمرّ، الآن وأنا أتكلّم هنا. أما الآن الواقف في الوضع المذكور فهو المجهول، وهو في الحين نفسه لامعيَّن، وذلك بمعنى قويّ. لا نريده أن يكون معيَّنًا. ففي مشاركتنا لدى... لا ننتبه بالذات إلى كلّ آنٍ من الآنات أثناء الأمسيّة. والآن الواقف اللامعيَّن والمجهول يُمكن أن يضايِقنا بحيث إنه في انفلاته يستحضرنا ويحتجزنا، وإن كان ذلك فقط بحيث يصير وقوفه بشكل ما أكثر وقوفًا وأكثر دوامًا.

تبيّن أن الجانب البنيوي الأول، الترك في فراغ، يكمن في تكوُّن فراغٍ؛ وهذا الفراغ الذي يتكوّن هو المثير للملَل. إذن يجب أن يكون هو نفسه ما وجدناه الآن بصفته المجهول اللامعيَّن، أي الآن الواقف. وعندما نترك لأنفسنا الوقت من أجل الأمسيّة يُمكن أن يتكوَّن بوصفه هذا الآن الواقف، ويمكن في لاتعيُّنه المتكوِّن وجهله المتكوِّن، أيْ في فراغه المتكوِّن، أن يتركنا في فراغ وفي الحين نفسه أن يعطِّلنا بتركنا في فراغ.

[191] بذلك نكون قد عبّرنا عن رؤية حاسمة بحثنا عنها إلى الآن، رؤية وحدة الجانبين البنيويين معا، وحدة الترك في فراغ والتعطُّل. فهذان ليسا قطعتين وُضعتا بجانب بعضهما، بل إن الانصراف إلى هذا الانسياق الخاص مع ما يحصل هو إحضار لما يحصل. باستغراقنا في الحضور نجعل الزمان يقف. والزمان عندما يقف يكوِّن فراغًا ينفتح بالذات على خلفيّة كلّ ما يجري. وهذا الفراغ المتكوِّن هو في الحين نفسه ما يحتجزنا، ما يقيّدنا إليه، وبهذه الكيفيّة يعطِّلنا بصفته "ذاتنا" الخاصّة التي تخلّينا عنها، التي انفلتنا منها.

تتأسّس الوحدة البنيوية بين الجانبين البنيويين في أنْ نجعل بحضورنا الزمانَ الذي أخذناه يقف. يجب إذن أن نبحث عن الماهيّة الموحَّدة للملَل بمعنى البنية الموحَّدة للجانبين معًا في الزمان. لكن ليس في الزمان فقط بعامّة وبشكل كلّي،

ليس في الزمان كما نعرفه فقط، بل في كيفيّة وقوفنا إزاء الزمان المعروف، في كيفيّة وقوف هذا الزمان في كينونتنا، في الكيفيّة التي تكون بها هذه نفسها زمانيّة. ينبع الملَل من زمانيّة الكينونة. ويمكن أن نقول استباقًا إن الملَل **إذن** ينبعث من كيفيّة معيّنة تمامًا لتزمُن زمانيّتنا الخاصة. وهذا يتفق مع الأطروحة التي عبّرنا عنها سابقًا من أن الملَل ليس ممكنًا إلا لأن لكلّ شيء زمانه، وبكيفيّة أكثر أساسيّة لأن لكلّ كينونة بما هي كذلك زمانها.

[192] § 27 تحديد ختامي للشعور بالملَل لدى شيء ما: خصوصيّة قتل الوقت التابع له وصعود المثير للملَل من الكينونة نفسها

نريد مع ذلك أن نتشبث بطريقنا وأن نضيء بالذات، من خلال **تأويل أعمق للملَل**، زمانيّة الكينونة ومن ثَمّ هذه نفسها في أساسها.

أصبح تأويلنا الحالي ممكنا بفضل تمييز مقارِن بين شكلين من الملَل، بين التعرّض للملَل من قِبل... والشعور بالملَل لدى...؛ قلنا عن هذا الأخير إنه الأعمق. وتبيّن فيه أيضًا شكلٌ معدَّلٌ للجانبين البنيويين معا: الترك في فراغ والتعطُّل.

على أساس تأويل الشعور بالملَل لدى... الذي قدّمناه الآن نفهم فوق ذلك أيضًا خصوصيّة قتل الوقت المتعلّق بهذا الملَل. قلنا إن قتل الوقت في الشعور بالملَل لدى... ليس له هذا الطابع المتقطّع والمضطرب كما في الشكل الأول، بل إنه يتطابق مع كلّ مشاركتنا في ما يُفعل أثناء الدعوة، ولهذا له سمة فريدة هي أنّه لا يلفت الانتباه. فقتلُ الوقت يواجه بما هو كذلك الملَلَ، لكن هذا الملَل ينتشر انطلاقًا من المثير للملَل الذي حدّدناه، أيْ الآن الواقف الذي يحتجزنا وفي الحين نفسه يطْلقنا. وهذا الآن الواقف يقف أثناء الدعوة، إنه هذا الـــ "أثناء" نفسه. وبناءً على ذلك فالمثير للملَل بما هو كذلك ينتشر في استعصائه الغريب على الفهم عبر دوام الدعوة بأسره. وقتل الوقت يجب أن يكون مناسبًا له، إنه يقتل بالفعل الوقت، يقتل الآن الواقف. إنه هنا لا يستعجل الآن المتباطئ حتى يمرّ بسرعة أكبر، بل يدفع الآن الواقف، يقتله، يقتل هذا الزمان الواقف،

هذا الـ"أثناء" الذي نكون غارقين فيه خلال هذه الأمسيّة. قتل الوقت يطرد المثير للملَل. ولأن المثير للملَل [193] هو الـ "أثناء"، لهذا يجب أن تُستعمل الدعوة كلّها كقتل للوقت. ولأن المثير للملَل هنا ينتشر عبر الوضع المعيَّن كلّه، فإنه يضايِق - على الرَّغم من استعصائه على الفهم - أكثر بكثير. إنه يضايِق بالذات في وأثناء إبعاده غير اللافت للنظر عند قتل الوقت.

إذا أوجزنا هكذا طابع الشكل الثاني من الملَل، فإننا نرى أن المثير للملَل يأتي في الحالة الأولى بمعنى ما من الخارج، نتعرّض للملَل من قِبل... إن وضعًا معيّنًا مع ظروفه يجعلنا ننتقل إلى الملَل. أمّا هنا، في الحالة الثانية، فإن المثير للملَل لا يأتي من الخارج، إنه يصعد من الكينونة نفسها. وهذا يعني: نظرًا إلى أن الملَل ينتشر بالذات بهذه الكيفيّة المتسلّلة عبر الوضع بأسره، فإنه لا يُمكن أن يكون مقيَّدًا بهذا الوضع من حيث هو كذلك. فالشكل الثاني من الملَل أقل تقيُّدًا بالوضع من الشكل الأول. فما يحيط بنا في الوضع الثاني، الكائن الذي يحبسنا يلعب دورًا جانبيًا بالنسبة إلى الملَل وصعوده، إنه مجرّد مناسبة يصعد فيها، وذلك على الرَّغم من أننا انصرفنا إليه نحن أنفسنا وأننا حاضرون كلِّيةً. والملَل هو هنا شعور بالملَل - لكن لدى... في هذا الملَل الثاني نتجه أكثر نحو أنفسنا، ننجذب بشكل ما إلى الثقل الخاص للكينونة، على الرَّغم من أننا، بل بالأحرى لأننا، انصرفنا هنا عن "ذاتنا" الخاصّة وتركناها غير معروفة. أمّا في الشكل الأول فإننا أيضًا - وإلا لَمَا كان ذلك ملَلا من حيث هو حال وجداني - لدى أنفسنا بشكل ما في ضِيق، لكن مع ذلك فالشكل الأول هو اهتزاز منزعج نحو الخارج.

[194] § 28 ازدياد عمق الشكل الثاني من الملَل مقارنةً بالأول

بذلك نكون قد ألمحْنا إلى ما نعنيه عندما نقول إنه يجب اعتبار الشكل الثاني من الملَل أعمق من الأول. لكننا نسأل عن ازدياد عمق الملَل لكي نستخلص من اتجاه ازدياد العمق توجيهًا ورسمًا تمهيديّين للعمق الأصلي للماهيّة الكلّية للملَل. ولتوضيح هذا الاتجاه يجب الآن أن نحدّد بإيجاز على نحو صريح ازدياد عمق الشكل الثاني من الملَل مقارنةً مع الأول.

عند التمييز المؤقت بين شكليْ الملَل أشرنا مرارًا إلى فرق ملموس للوهلة الأولى، أيْ إلى علاقتهما المختلفة بالزمان. ففي الشكل الثاني نترك لأنفسنا الوقت، وبذلك يتحدّد الوضع بأكمله. أمّا في الشكل الأول فإن الزمان المتباطئ يضايقنا، أيْ ليس لدينا هنا بالذات الوقت، لا نريد أن نضيّع الوقت بدون موجب. ومن ذلك يتضح في البداية أن هذا الوضع الأول هو في الحقيقة أكثر جديّة؛ لا نريد أن نضيّع الوقتَ، أيَّ شيء من وقتنا. ما يثير الوضع المُمِلّ هو أيضًا أننا نعتني بوقتنا ونحرص عليه ومن ثَمّ على أنفسنا. أما في الشكل الثاني فإننا نبذِّر في النهاية الوقت وننصرف عن "ذاتنا". إذن فالوضع الأول هو الأعلى والأكثر جديّة بالمقارنة مع الثاني، غير الجدّي واللّاهي. ولهذا يجب أن يوازي الوضعُ الأعلى الملَلَ الأعمق. إذْ ليس هناك عمق إلا حيث يكون العلوُّ، والعكس صحيح. وإذن لا يصح أن نعتبر ببساطة أن الشكل الثاني من الملَل هو الأعمق، لا سيّما أنّ الفرق الذي وضعناه الآن هو فرق بمراعاة العلاقة مع الزمان وأنّ الزمان نفسه يشكل بصورة ما ماهيّة الملَل.

[195] إزاء هذه الصعوبة التي تلح علينا من تلقاء ذاتها يجب في البداية أنْ نسجّل أنَّ الفرق الذي أبرزناه سابقًا بين شكليْ الملَل بالنظر إلى تقيُّد الشكل الثاني من الملَل جوهريًّا بالكينونة بما هي كذلك نجم عن الملَل وبنيته. ولا يُمكن ضدّ هذا الفرق الكامن في الشيء نفسه أن نحتجّ بأن الوضع في الشكل الأول هو كوضع ربما أعلى من الوضع في الشكل الثاني. بالطبع، فليس نوع الوضع في الحالتين عرضيًّا بالنسبة إلى طابع الملَل. وهكذا لا يُمكن أن نتلافى السؤال والقرار الصريحين: ما حال الوضعين وعلاقتهما بالزمان؟ هل يشير عدم-التوفر-على-الوقت، وعدم-إرادة-أخذ-الوقت في الشكل الأول إلى وضع أكثر جديّة وأعلى بالمقارنة مع التوفر على الوقت وتبذير الوقت في الشكل الثاني؟ والسؤال بالنظر إلى الشكل الأول هو: لماذا ليس لدينا وقت؟ لماذا لا نريد إضاعة الوقت؟ لأننا نحتاج إليه ونريد أن نستعمله، لأجل ماذا؟ لأجل انشغالاتنا اليومية التي أصبحنا منذ عهد بعيد عبيدًا لها. ليس لدينا الوقت لأننا نحن أنفسنا لا نستطيع أن نُقلِع عن المشاركة في كلّ ما يحدث للتوّ. وفي النهاية فإن عدم-

التوفر-على-الوقت هذا هو ضياع "للذّات" أكبر من تبذير الوقت عندما نترك لأنفسنا الوقت. وربما يكمن في هذا التوفر على الوقت توازن أكبر وبالتالي أمان للكينونة: أنْ تخمّن على الأقل وهي لدى ذاتها أنّ الجوهريّ في الكينونة لا يُمكن أن يفرضه قسرًا ضجيجُ الانشغال أو العجلة، وهذا بالطبع لا ينفي، بل ربما بالذات يقتضي، أننا في هذا الوضع بالذات الذي نترك فيه لأنفسنا الوقت نشعر مع ذلك بالملَل لدى... هذا التوفر-على-الوقت وعدم-التوفر-على-الوقت مزدوج الدلالة أساسا. إن "عدم التوفر على الوقت" الذي يبدو أنه الجِدُّ الأكثر صرامةً هو ربما الضياع الأكبر في تفاهات الكينونة.

[196] بذلك يتبيّن أن تمييز شكلي الملَل عن بعضهما ليس بسيطًا، بل هنا تنفتح منظورات متشابكة بشكل غريب لن نستمرّ في متابعتها. واضح بالنسبة إلينا فقط أنه من غير الممكن أن نستنتج ببساطة أن الكينونة التي ليس لديها الوقت أكثر جديّةً وعمقًا، وأن الكينونة التي تترك لذاتها الوقت سطحيّة وأقلّ جديّة. ويبقى صحيحًا أن ازدياد عمق الملَل لا يُمكن استخلاصه إلا من بنية كلّ ملَل هو نفسه.

نحاول الآن أن نسجل مؤقتًا جوانب اختلاف العمق في نقط منفردة؛ نقول مؤقتًا لأننا لسنا بعدُ متأكدين بتاتًا من أننا بما قلناه إلى الآن قد أوضحنا بشكل شفاف الماهيّة التامّة للملَل.

تبيّنتْ من اعتبارنا إلى الآن بخصوص التحديد المقارِن للاختلاف في العمق سبعُ نقط نقدّم من خلالها في الوقت نفسه خلاصة تأويلنا إلى الآن (فيما يلي نشير إلى شكلي الملَل، التعرّض للملَل من قِبل... والشعور بالملَل لدى...، في تحديد النقط السبع بـ I وII).

1. بالنظر إلى الجانب البنيوي للترك في فراغ:

في I هناك فقط غياب امتلاءِ فراغٍ قائم،

في II لا يبدأ تكوُّن الفراغ إلا هنا.

2. بالنسبة إلى الجانب البنيوي للتعطُّل:

في I التوقف بفعل تباطؤ زمانٍ نحتاج إليه بشكل ما،

في II عدمُ تسريحنا واحتجازُنا من قِبل الزمان الواقف بوصفه "الذات" المتخلّى عنها.

3. بالنظر إلى تقيُّد الملَل بالوضع:

في I التقيّد والانشداد إلى الوضع المعيَّن والمحصور بظروف خارجيّة،

[197] في II عدم التقيد بالمعيَّن الذي يحصل في الوضع.

نشرح عن كثب هذا الفرق الثالث العامّ من خلال النقطتين التاليتين 4 و 5.

4. في I يتعاطى المتعرّض للملَل لقتل الوقت بشكل لافت للنظر من خلال البحث عن انشغال معيّن بأيّ شيء كان،

في II يحدث قتل الوقت بشكل غير لافت للنظر محجوب عن "الذات" التي تشعر بالملَل، وذلك في التصرّف كلّه أثناء الوضع.

5. في I هيجان طائش لقتل الوقت، هجوم ضد الملَل سهل الارتباك بشكل ما، وبالتالي استمرار التقلّب في الملَل نفسه. (فهيجان قتل الوقت يجعل بالذات الملَل نفسه بشكل ما أكثر ضغطًا وهيجانًا.)

في II قتل الوقت هو بالأحرى مجرّد تنحٍّ أمام الملَل، الملَل نفسه هو بالأحرى أنْ يشعر المرء ذاته بالملَل.

6. الاختلاف بالنظر إلى مدى اهتزاز الملَل:

في I الانحشار وسط مُمِلٍّ معيَّن، وبالتالي الالتصاق به،

في II الانتشار العائم للملَل عبر الوضع بأسره.

وأخيرًا نُجمل مرّة أخرى كلّ ما قلناه بالنظر إلى النقط الست المذكورة سابقا:

7. في I قدوم ووصول خارجي بمعنى ما للملَل انطلاقًا من المحيط المعيّن،

في II صعود الملَل في الكينونة ومنها بمناسبة الوضع الذي يتعلّق به الأمر.

بناءً على ذلك: في I التقلّب في عرضيّة الملَل،

في II الانجذاب إلى داخل الثقل الخاصّ للملَل.

[198] انطلاقًا من هذه الخلاصة أصبحت التسميات التي أعطيناها لشكلي الملَل: التعرّض للملَل من قِبل... والشعور بالملَل لدى... واضحة وتأكّد أنها لائقة ومشروعة.

لكن سنقع في سوء فهم لو اعتبرنا ما أجملناه في النقط السبع مجرّد نتيجة، بدل أن نتثبت من كلّ ذلك في حيويّة باجتياز الدروب المختلفة المتشابكة التي شقّها عمدًا البحث إلى الآن. ولكي نقول أيضًا ذلك مرّة أخرى إذا لم تلاحظوه بعد: ليس المهمّ أن تحملوا معكم إلى البيت تعريفًا للملَل، بل أن تتعلموا كيف تتحرّكون في عمق الكينونة.

[199] الفصل الرابع

الشكل الثالث من الملَل:
الملَل العميق بما هو «الحال مُمِلّ لدى الواحد»

§ 29 شروط النفاذ إلى ماهيّة الملَل وماهيّة الزمان:
وضع تصوّر الإنسان كوعي موضع سؤال،
انفتاح عمق ماهيّة الملَل من تلقاء ذاته

نحاول بعد توقف جلساتنا أن نعرِض مرّة أخرى بإيجاز السّياق الإجمالي لتأملنا. نريد أن نعمل على ولوج تفلسف معيّن يتحرّك في أسئلة جوهريّة أيْ ضروريّة بالنسبة إلينا اليوم. حدّدنا التفلسف بأنه تساؤل مدرِك ينطلق من حال يتملّك الكينونة بشكل أساسي. لكن لا يُمكن أن تُتَملَّك الكينونة إلا انطلاقًا من حال وجداني أساسي للكينونة وفيه. ولا يُمكن أن يكون هذا الحال الوجداني الأساسي نفسه كيفما اتفق، بل يجب أن يضبط كينونتنا وجدانيًا في أساس ماهيّتها. ولا يُمكن أن نلاحظ هذا الحال الوجداني كشيء قائم نستند إليه ونكتفي بأن نرتكز عليه كشيء راسخ، بل يجب أن نوقظه بمعنى أن نجعله يكون يقظًا. وهذا الحال الوجداني لا يطبعنا إلا عندما نمتنع عن مواجهته ونمنحه، بدلا من ذلك، مكانًا وحريّة. ونحن نمنحه حريّة عندما ننتظره بالمعني الصحيح، أي عندما نجعل هذا الحال الوجداني يأتي إلينا ويقترب منّا، إذا جاز التعبير، مثلما أن كلّ انتظار حقّ، كعلاقة إنسانيّة بين واحد وآخر مثلًا، ليس علاقة عن بُعدٍ، بل إمكانيّة يُمكن أن يقترب فيها الواحد من الآخر الذي ينتظره أكثر مما لو كان بقربه

مباشرةً. بهذا المعنى [200] للانتظار يجب أن يقترب منّا حال وجداني أساسي لكينونتنا، ولهذا لا يُمكن أن نلاقي مثل هذا الحال الوجداني الأساسي لكينونتنا إلا في سؤال، إلا في موقف سائل. لهذا سألنا هل أصبح الإنسان اليوم يمَلّ ذاته، وهل الملَل العميق هو الحال الوجداني الأساسي للكينونة اليوم. ولكي يُمكن أن نعالج هذا السؤال في شفافيّة وأن ننتظر فيه الحال الوجداني الأساسي الذي لا نحتاج إلى أن نحدثه، يجب أن يكون لدينا الأفق المناسب لهذا الانفتاح، أي يجب أن تكون ماهيّة الملَل واضحة لدينا.

ولهذا الغرض حاولنا أن نفهم ماهيّة الملَل عن طريق تأويل شكلين منه توجد بينهما أيضًا علاقة العمق والتدرّج في العمق. بمراعاة ذلك قمنا في الأخير بتسجيل الفروق بين شكلي الملَل وصياغتها في سبع نقط. في النقطة الأولى والثانيّة حدّدنا الجانبين البنيويين للملَل: الترك في فراغ والتعطّل. وفي نقطة ثالثة حدّدنا ارتباط كلّ ملَل بوضعه. ثم حدّدنا في النقطة الرابعة والخامسة نوع قتل الوقت وعلاقته بالملَل الذي يتعلّق به في كلّ حالة. وفي النقطة السادسة عملنا على تثبيت الفرق بين شكلي الملَل من حيث مدى اهتزاز كلّ منهما. وأخيرًا ثبّتنا منبع الملَل ومدى قربه في كلّ مرّة من أساس الكينونة. وتبيّن في هذه الزاوية الأخيرة الحاسمة الموجِزة للكلّ أن الشكل الأول للتعرّض للملَل من قِبل شيءٍ ما يصيبنا بشكل ما من الخارج أما الثاني فيشير إلى أن الملَل يصعد من الكينونة نفسها.

مع إبراز الفرق في العمق نكون أيضًا قد عرَّفنا باتجاه التدرّج في العمق، لكن هذا أيضًا هو كلّ ما قمنا به؛ أما عمق الماهيّة نفسه فإننا لم نبلغه بعدُ بشكل صريح.

[201] هل يجب أن نكتفي بهذه الإشارة التمهيدية إلى عمق الماهيّة؟ بعبارة أخرى، هل يُمكن الآن أن نكتفي باستنتاج غير مباشر وأن نستدلّ مما قلناه على العمق الخفي للملَل؟ لدينا على ما يظهر إمكانيّات معيّنة لذلك. فنحن نرى أنه كلّما أصبح الملَل أعمق، كلّما ازداد تجذّره في الزمان، في الزمان الذي هو

نحن أنفسنا. وبناءً على ذلك يجب أنْ نتمكّن، انطلاقًا من فهم أعمق لماهيّة الزمان، من تركيب الملَلَ العميق، إذا جاز التعبير. هذه مهمّة واضحة وقابلة للتنفيذ - إذا كنّا نفهم الزمان نفسه في عمق ماهيّته، والواقع أننا لا نعرف عنه بالذات شيئًا. بل إننا على عكس ذلك نريد - كما أكدنا مرارًا - أن ننفذ إلى ماهيّة الزمان عبر تأويل ماهيّة الملَل. ولا نريد ذلك عن عناد ما، بل لأنه لا يمكن بتاتًا إيضاح ماهيّة الزمان بطريق آخر، أيْ مثلًا بأن نختلق في تأمل نظري مفهومًا آخر عن الزمان. لكن هذا لا يعني بالطبع أن تأويل الملَل هو الطريق الوحيد لفهم الزمانيّة الأصليّة، وإنّما هو بالأحرى طريقٌ بمعنى الكلمة، وهذا يعني أنه طريق لا يَعُد الزمان شيئًا نعثر عليه في وعينا أو صورةً للذات، بل طريق ندرك عليه قبل أن نشقّه ونسلكه أنَّ ماهيّة الوعي وماهيّة الذاتيّة يجب أن توضع من قبلُ موضع سؤال، حتى نزيح العائق الرئيس الذي يوصد الباب إلى الزمان الأصلي. ويجب إذن أن ننتبه جيّدًا إلى أنه ينبغي وضع تصوّر الإنسان بوصفه وعيًا أو ذاتًا أو شخصًا أو كائنًا عاقلًا وكذا مفاهيم الوعي والذات والأنا والشخص موضعَ سؤال، ولا أقصد فقط وضع المَنْفَذ إلى الوعي بالمعنى الديكارتي لمنهج إدراك الوعي موضعَ سؤال، بل إن تحديد الإنسان عُمومًا بوصفه وعيًا أو سياقًا للمعيشات أو شيئًا من هذا القبيل، كلّ ذلك يجب وضعه موضعَ سؤال، [202] إذا أردنا أن نفسح الطريق للنفاذ إلى ماهيّة الملَل ومن ثم في الآن نفسه إلى ماهيّة الزمان.

إذا اخترنا الطريق عبر الملَل، فيجب أن يكون طريقًا إلى عمق الملَل نفسه، فلا يفيدنا أن نحسب هذا العمق استنتاجيًا بطريق غير مباشر. لكن هل يُمكن أن ننتزع هذا العمق المنغلق للملَل من الخفاء؟ لا يُمكن أن يحدث ذلك إلا إذا انفتح عمق ماهيّة الملَل هذا من تلقاء نفسه، وهذا بدوره ليس ممكنًا إلا بأن يُمِلّ الملَلُ العميق بما هو كذلك، إلا بأن يضبطنا هذا الملَلُ العميق بوصفه حالا وجدانيًا وينقلنا بذلك إلى وضع نسبره فيه هو نفسه في عمقه.

§ 30 عدم السماح بقتل الوقت هو فهمٌ للملَل العميق في سلطانه. الاضطرار إلى الإنصات إلى ما يدعو الملَل العميق إلى فهمه

هل نعرف هذا الملَل العميق؟ ربما نعرفه. بل نعرف الآن ممّا قيل أنه كلّما كان الملَل أعمق، كان أكثر سكونًا وأقلّ عُموميّةً وأكثر هدوءًا وأقلّ إثارةً للانتباه وأكثر امتدادًا. وبموازاة ذلك يصبح التعرّف على قتل الوقت المتعلّق به بما هو كذلك أصعب، بل ربما لا ينتمي إلى هذا الملَل العميق أيُّ قتلٍ للوقت على الإطلاق، وربما كانت ميزته هي غياب قتل الوقت فيه.

كنّا قد حدّدنا شكلي الملَل اللذين تناولناهما من خلال تسميّتين: التعرّض للملَل من قِبل شيء ما في وضع معيّن، والشعور بالملَل لدى شيء ما بمناسبة وضع معيّن. والملَل العميق؟ كيف ينبغي أن نسمّيه؟ نريد أن نحاول ذلك ونقول: يُمِلّ الملَل العميق عندما نقول، أو بعبارة أفضل عندما نعلم صامتين **أن الحال مُمِلّ لدى الواحد**[1]

الحال مُمِلّ لدى الواحد. ما "الحال es"[2]؟ هل هو الحال الذي نقصده [203] عندما نقول: الحال يبرق أو الحال يرعد أو الحال يمطر[3]. الحال es –

---

1 es ist einem langweilig، يصعب اقتراح ترجمة مناسبة لهذه العبارة؛ والمهمّ في هذه الصيغة أنها لا تشير إلى شيء أو وضع مُمِلّ يعرّضنا للملَل او نشعر لديه بالملَل، بل "الممل" هو es التي تدل أحيانًا على ضمير الغائب المحايد أو على الضمير اللاشخصي. كما أنّ هذه الصيغة لا تحدِّد منْ يَمَلّ، فالذي يَمَلّ ليس أنا كشخص له مواصفات معيَّنة أو أنت كشخص، بل einem التي تدلّ في العادة على الضمير اللامعيَّن الذي يقع عليه الفعل في بعض الصيغ. نقترح لترجمة هذه العبارة "الحال مملّ لدى الواحد"

يتساءل هايدغر عن دلالة es في العبارة 'es ist einem langweilig'، هل تدلّ على الضمير اللاشخصي الذي يقوم مقام الفاعل في عبارات لا شخصية مثل es regnet: الحال ممطر أو الجو ممطر، أم تدلّ على اللامعيّن اللامعروف الذي صادفناه في الشكل الثاني من الملَل، أيْ على "ذاتنا" التي انصرفنا عنها في ذلك الشكل من الملَل.

1 es blitzt, es donnert, es regnet، اضطررنا إلى ترجمة هذه العبارات بشكل غير معتاد وبشيء من التعسف حفاظًا على المعنى وعلى سياق النص.

هذا عنوان اللامعيَّن واللّامعروف. غير أننا نعرفه ونعرف أنه المثير للملَل الذي ينتمي إلى شكل من الملَل أعمق. الحال - es "ذاتنا" الخاصّة التي انصرفنا عنها، التي هي كلّ واحد نفسه، وكلّ مرّة بهذا التاريخ المعيَّن، في هذه الطبقة والسن المعيَّنيين، مع هذا الاسم والمهنة والقدَر، "ذاتنا"، الأنا الخاصّ العزيز الذي نقول عنه، **أنا أشعر بالملَل**، أنت تشعر بالملَل، نحن نشعر بالملَل[4] إلا أننا لا نتكلّم الآن على هذا الشعور بالملَل لدى...، بل نقول: الحال مُمِلّ لدى الواحد. الحال - es لدى الواحد einem[5]، ليس لديّ أنا كأنا، ليس لديك أنت كأنت، لدينا نحن كنحن، بل لدى الواحد. الاسم والطبقة والمهنة والدور والسن والقدَر بصفتها تخصّني أو تخصّك تسقط. وبعبارة أوضح: هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" هو الذي يجعل كلّ ذلك يسقط. ماذا يبقى؟ هل يبقى أنا كلّيّ بعامّة؟ أبدًا. فهذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد"، هذا الملَل لا يقوم بتجريد وتعميم يفكّر فيه مفهومٌ كلّيّ "أنا بعامّة"، بل الحال مُمِلّ. والحاسم الآن أننا أصبحنا هنا "لا أحد" بدون أهميّة[6]. والسؤال هو: ماذا يحدث في ذلك، ماذا يحدث في هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد"؟

غير أننا لو بحثنا وفقًا لنهجنا السابق عن مثال لتبيَّن أننا لن نجد أيّ مثال. ليس لأن هذا الملَل لا يحلّ، بل لأنه عندما يحلّ لا يكون متعلّقًا البتّة، كما كان الشأن في الشكل الأول والثاني من الملَل، بوضع معيّن ومناسبة معيّنة وما إلى ذلك. "الحال مُمِلّ لدى الواحد" قد يأتي فجأة وبالذات عندما لا ننتظره إطلاقا؛ يُمكن بالطبع أن تكون هناك أوضاعٌ يبزغ فيها هذا الحال الوجداني الأساسي، أوضاعٌ تختلف تمامًا شخصيًّا بحسب التجربة والمناسبة الشخصيّين والقدَر الشخصي. لكي نذكر مناسبة ممكنة، لكن على نحو غير ملزِم إطلاقًا، ربما سبق أن صادفها الواحد أو الآخر [204] من دون أن ينتقل صراحة إلى انتشار هذا

---

4 *ich mich*, du dich, wir uns langweilen.

5 تدل على الضمير اللامعيّن الذي يقع عليه الفعل في بعض الصيغ.

6 zu einem indifferenten Niemand، نصبح "لا أحد" لا يهم من هو.

الملَل وأن يقبض عليه: "الحال مُمِلّ لدى الواحد" عندما يجول في عصر يوم أحدٍ عبر شوارع مدينة كبرى.

يظهر وفقًا لمبدئنا المنهجي أن هذا الملَل العميق يجب أن يتزمَّن هو أيضًا انطلاقًا من قتل الوقت الذي يواجهه. غير أننا حتى في شكلٍ أعمق من الملَل، في الشعور بالملَل لدى...، وجدنا علاقة بين قتل الوقت والملَل يقتصر فيها قتل الوقت على التنحّي عن... متخلّيًا عن الهجوم على... وبناءً على ذلك فالملَل في الشكل الثاني هو ما نتنحّى عنه. أما الآن، في "الحال مُمِلّ لدى الواحد"، فلم يبق هناك حتى هذا التنحي عن الملَل. في هذا الملَل يغيب قتل الوقت، لكن بأيّ معنى يغيب؟ وماذا يعني هنا هذا الغياب؟ هل يعني ببساطة أن قتل الوقت لا يأتي، أننا ننساه بشكل ما ولا نفكر في توظيفه ضدّ الملَل القادم؟ لا شيء من ذلك كلّه، إذا كان قتل الوقت لا يرِد في هذا الملَل، فيجب أن يعود ذلك إلى طابع هذا الملَل، يجب أن يتحدّد غياب قتل الوقت من قِبل الملَل نفسه. يغيب قتل الوقت ومع ذلك نفكر فيه بكلّ تأكيد، لكن بحيث نكون قد فهمنا أن أيّ قتل للوقت لا حول له أمام هذا الملَل، أمام "الحال مُمِلّ لدى الواحد". نفهم ذلك انطلاقًا من الملَل. ويتضمن "الحال مُمِلّ لدى الواحد" أنّ هذا الملَل يريد أن يقول لنا شيئًا، وبالتحديد ليس شيئًا عاديًا وعرضيًا. فهذا الحال الوجداني الذي عبّرنا عنه بـ "الحال مُمِلّ لدى الواحد" قد غيّر سلفًا الكينونة، فأصبحنا مع هذا التغيُّر نفهم أيضًا أنّ مواجهة هذا الحال الوجداني بأيّ قتل للوقت ليس فقط ميئوسًا منه، بل يكاد يكون بمثابة [205] تجاسر على الانغلاق أمام ما يريد هذا الحال الوجداني أن يقوله لنا. وهكذا فقتل الوقت الذي يناسب هذا الملَل لا يغيب هكذا ببساطة، بل إننا لم نعد نسمح به بتاتًا في هذا الملَل الذي يطبعنا سلفًا. فهذا الملَل المعيَّن نفسه هو الذي لم يعدْ يسمح عُمومًا بقتل الوقت. وهكذا تفصح هنا أيضًا، وهنا بالذات، الكيفيّةُ التي يجيب بها قتل الوقت عن الملَل عن طابع الملَل نفسه. فعدم السماح بقتل الوقت يعني ترك السلطة لهذا الملَل، وهذا يعني فهم هذا الملَل في سلطانه. لكن فهم الملَل هذا لا يَعْلَق به من الخارج، كما لو كنّا - قبل إبطال قتل الوقت - نلاحظه سيكولوجيًا، بل إن "الحال مُمِلّ

لدى الواحد" - هذا "الحال هو لدى الواحد هكذا" - يتسم بالذات بأنه يكشف كيف هو حالنا. فهذا الحال الوجداني يقودنا نحن أنفسنا إلى إمكان فهم متميّز. فالطّبع الوجداني والوجدانيّة له في ذاته سمة الكشف؛ لكن هذا لا يستنفد ماهيّة الحال الوجداني. وفي الغالب لا نكون قادرين على أن نُعِير لهذا الملَل سمعنا، وذلك لأننا وإنْ كنّا نعرفه كملَل، إلا أننا نطابقه غالبًا على نحو ما مع الملَل السطحي المألوف. وبعبارة أدق، في هذا الحال الوجداني يعرف الواحد أنه ينبغي في هذا الحال الوجداني ومن خلاله أن "يقال" للواحد شيء ما.

في حين أنّ جهدنا ينصبّ في الحالة الأولى من الملَل على التشويش[7] على الملَل بواسطة قتل الوقت حتى لا نضطر للإنصات إليه، وأنّ ميزة الحالة الثانية هي أننا لا نريد الإنصات، فإننا نكون الآن مرغمين على الإنصات، نصير مرغمين بمعنى الإرغام الذي يوجد في كلّ ما هو أصيل في الكينونة والذي يتعلّق من ثَمّ بالحريّة الداخليّة. هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" قد نقَلَنا سلفًا إلى [206] مجال نفوذٍ لم يعد يتحكّم فيه الشخص المفرد أو الذات الفرديّة العُموميّة.

§ 31 تأويل عيني للملَل العميق على ضوء الترك في فراغ والتعطُّل

هكذا سيمكن هنا أيضًا، حيث يغيب واقعيًا - لنظر فضفاض - قتلُ الوقت تمامًا، أنْ نلقي انطلاقًا منه نظرة على ماهيّة هذا الشكل من الملَل. لكن يجب أن نأخذ هذا الآن كمجرّد تهييء لتأويل هذا الشكل الثالث من الملَل تأويلا عينيًا على ضوء الجانبين البنيويين ووحدتهما: الترك في فراغ والتعطُّل. نعرف الآن من تأويل الشكل الأول والثاني من الملَل أنّ هذين الجانبين البنيويين قد تغيّرًا كلّ مرّة، أنّهما ليسا مقياسين جامدين أو هيكلا ثابتًا نضعه في أساس كلّ شكل من الملَل، بل مجرّد توجيهين يساعداننا على أن نَلمح كلّ مرّة الماهيّة الخاصّة

---

7 überschreien، أن نشوّش على الملَل، حرفيا أن نغطي على صوته، أي أن يصبح صوت قتل الوقت أعلى من صوت الملَل بحيث لا نسمع هذا الأخير.

ونعيِّنها انطلاقًا منها هي نفسها، وذلك على الرَّغم من أن شكل الترك في فراغ والتعطُّل سيتغيّر من جديد في هذه الحالة الثالثة.

أ) في الترك في فراغ تكون الكينونة متروكة للكائن المتمنّع في كلّيته

في هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" لا نسعى إلى أن يصير فراغٌ معيّن ناشئ وقائم بفعل وضعٍ معينٍ مملوءًا بواسطة كائن معيَّن في متناولنا بالذات في وضع معيّن، لا نسعى إلى ملء فراغ معيَّن نشأ لدينا من ظروف معيّنة مثل الوصول المبكِّر إلى محطة القطار. فليس الفراغ هنا غيابًا لهذا الامتلاء المعيّن، لكنه ليس أيضًا تكوُّنًا لذلك [207] الفراغ بمعنى الانصراف عن "ذاتنا" الأصيلة الخاصّة والتخلّي عنها الذي يسير يدًا في يد مع الانصراف إلى ما يعرِض ذاته للتوّ، بل الذي هو في ذاته هذا نفسه. في "الحال مُمِلّ لدى الواحد" لا ننصرف على هذا النحو إلى الكائن المعيَّن في وضع معيَّن، ومع ذلك ففي "الحال مُمِلّ لدى الواحد" هذا هناك بالذات في شكل أكيد وبسيط تمامًا الفراغُ والترك في فراغ. لكن أيّ فراغ والحال أننا لا نبحث صراحة عن أيّ امتلاء معيَّن وأننا في ترك الفراغ هذا لا ننصرف أيضًا عن "ذاتنا" الخاصّة؟ أيّ فراغ علمًا بأننا لم نتعرّض للملَل من قِبل كائن معيّن، ولا شعرنا نحن أنفسنا، هذا الشخص المعيَّن كلّ مرّة، بالملَل؟ فراغ بالذات حيث لا نريد، بصفتنا كلّ مرّة نحن، شيئًا من الكائن المعيَّن في الوضع العرضي بوصفه هذا الكائن بالذات. لكن إذا كنّا هنا بالذات لا نريد شيئًا، فهذا يعود إلى الملَل نفسه. إذْ مع هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" لا نتجرّد فقط من شخصيتنا اليومية، لا نكون بشكل ما بعيدين وغريبين عنها، بل في وحدة مع ذلك نرتفع أيضًا فوق الوضع المعيَّن كلّ مرّة وفوق الكائن الذي يحيط بنا هنا. فالوضع كلّه ونحن أنفسنا بصفتنا هذه الذات الفردية نصبح بدون أهميّة، بل إن هذا الملَل بالذات لا يسمح بأن تنال الأشياء في أعيننا أهميّة خاصّة، إنه يجعل بالأحرى كلّ الأشياء سواء من حيث الأهمية[8]. ما الذي يتساوى في الأهميّة

---

8 daß alles gleich viel und gleich wenig gilt، حرفيا: الكلّ متساو في كثرة الأهمية أو قلتها، بمعنى أن لا شيء يتوفر على أهمية، لهذا لا نكون مبالين بأيّ شيء.

وإلى أيّ حد؟ هذا الملَل يعيدنا بالذات إلى وضع لا يُمكن فيه أن نسعى إلى هذا الكائن وذاك ولأجلنا في هذه الوضع المعيَّن؛ إنه يعيدنا إلى حيث يبدو لنا الكلّ سواء من حيث الأهمية[9].

غير أن هذا لا يحدث بعد أن نستعرضَ الأشياءَ المفردة وأنفسَنا ونقدِّرَ هل لا تزال لها أهميّة ما، فهذا مستحيل إطلاقًا. وهو أمر يستحيل تنفيذه في ذاته، بغض النظر عن أنه لا يستقيم واقعيًا. فانعدام أهمية الأشياء ومعها أهميتنا نحن أنفسنا ليس نتيجةً لجملة من التقديرات، بل [208] كلُّ شيء وأيُّ شيء يصبح دفعة واحدة بلا أهمية، كلّ شيء وأيّ شيء يرتدّ دفعة واحدة إلى انعدام الأهمية. وانعدام الأهمية هذا لا يقفز مثل النار من شيء إلى الآخر لكي يلتهمه، بل انعدام الأهمية يغشى الكلّ ويلفّه دفعةً واحدةً. يصبح الكائن في كلّيته - كما نقول - عديم الأهمية، ونحن أيضًا بوصفنا هاته الذوات لا نُستثنَى منه. إننا لا نُستثنَى كذوات أو غير ذلك من هذا الكائن ونبقى قائمين قبالته، بل نجد أنفسنا وسط الكائن في كلّيّته، أيْ في كلّيّة انعدام الأهمية هذا. لكن الكائن في كلّيّته لا يغيب، بل إنه يتبدّى بالذات بما هو كذلك في ضوء انعدام الأهمية. وبناءً على ذلك يكمن الفراغ هنا في انعدام الأهمية الذي يلفّ الكائن في كلّيته.

قبل أن نسأل كيف ينبغي فهم هذا الفراغ بشكل أدقّ وكيف ينبغي تبعًا لذلك تعيين الترك في فراغ، نُجمل تأويلنا للملَل العميق إلى الآن. نعتبر ملَلا ثالثًا يجب أن يقرِّبنا من فهم عمق ماهيّته، وذلك ليس على الطريق الذي يجب مبدئيًا أن يكون ممكنا، أي طريق تركيب الملَل انطلاقًا من الزمان، بل بنفس الكيفيّة التي تعاملنا بها مع الشكلين السابقين. يبدو من الخارج كما لو أننا أمام أنواعٍ مختلفة من الملَل عُمومًا موضوعةٍ عشوائيًا بجانب بعضها، ومع ذلك فقد تبيّن لنا مؤشّر معيَّن على ترابط هذه الأشكال هو تدرُّجها في العمق. نحاول الآن، متقدمّين بمعنى ما في نفس الاتجاه، أن نعتبر شكلا ثالثًا ثبّتناه في التسمية:

---

9 gleichgültig، اي لا يتميّز أي كائن عن الآخر، الكلّ يصبح فاقد الأهمية، ولهذا نكون في لامبالاة إزاء كلّ شيء.

"الحال مُمِلّ لدى الواحد". الحال، الواحد: هذا نفسه يعبّر عن أننا لسنا هنا أمام مُمِلّ معيّن، لكن أيضًا لا يتعلّق الأمر بنا نحن في تصرّف معيّن مثل ذلك الذي نعرفه في الحياة اليوميّة، بل إن الفردي المعروف فينا نفسه يسقط[10]، يصبح بفعل الملَل لاغيًا[11] وهذا نفسه يعني أننا في هذا الملَل لا ننجز [209] تجريدًا ننتقل به عن طريق التعميم من أنا فردي معيَّن إلى أنا كلّيّ بعامّة. نقترب أكثر من الملَل في شكل "الحال مُمِلّ لدى الواحد" عندما ننتبه إلى غياب قتل الوقت فيه، وغيابه هذا لا يعني مجرّد تخلُّفه أو نسيانه، بل إنه يأتي من الملَل نفسه، باعتبار أننا لا نسمح فيه إطلاقًا بقتل الوقت. وهذا يعني أننا نستسلم[12] لهذا الملَل بوصفه ما له سلطان علينا وما نفهمه بشكل ما في هذا السلطان، من دون أن نستطيع في الملَل تفسيره أو حتى أن نريد فقط تفسيره. وبناءً على ذلك فنحن لا نواجه هذا الملَل بقتلٍ للوقت يريد أن يطرده، كما لا نتنحّى عنه حقًا، بل نَخبِر أننا مرغمون إليه، مرغمون على أن ننصت إلى ما يريد أن يقوله لنا، مرغمون إلى حقيقته الخاصّة، أي إلى الانكشاف الذي يكمن في هذا الحال الوجداني مثلما يكمن في كلّ حال وجداني عُمومًا. وعلى الرَّغم من أهميّة هذه العلاقة بين قتل الوقت والملَل، فإننا لا يُمكن أن ننفذ منها إلى الماهيّة الداخليّة للشكل الثالث. فهذا لا يتأتّى إلا إذا اعتبرنا الجانبين البنيويين: الترك في فراغ والتعطُّل. بالطبع يجب في منطلق البحث أخذ هذين الجانبين بشكل غير ملزِم تمامًا لأنهما يُمكن أن يتغيّرا. فالترك في فراغ ليس هنا غيابًا لامتلاء معيّن بمساعدة انشغال ما بشيء ما، فنحن لا نسعى إلى ذلك بتاتًا. إنه أيضًا ليس الانصراف عن "ذاتنا" الخاصّة والانصراف إلى أيّ شيء نغرق فيه. ومع ذلك، كلّ الكائن، ليس هذا وذاك، يصبح بشكل غريب بلا أهمية، كلّ الكائن، ليس واحدًا بعد الآخر، بل الكلّ دفعة واحدة.

---

10 abfällt.

11 Abfall.

12 wir überlassen uns: نستسلم لهذا الملَل، نترك أنفسنا له.

لكن هل يبقى إذن ممكنًا أن نتحدث عن **الترك في فراغ**، إذا كنّا نحن أنفسنا ننتمي إلى ما صار بلا أهميّة؟ [210] إذا كنّا نحن أنفسنا أيضًا ننتمي إلى ما شمله انعدام الأهمية، فإنه سواءٌ أنْ نكون بالذات ممتلئين أو متروكين في فراغ. فالترك في فراغ ليس ممكنًا إلا مع نُشدان الامتلاء، مع ضرورة الملاء، وهو ليس سقوط الفراغ في انعدام الأهميّة. لكن إذا كان انعدام الأهميّة يلفّ الكائن في كلّيّته، فإن الكلّ بالذات بما في ذلك الترك في فراغ يصير بلا أهميّة، أي يصير ممتنعًا. أكيد، ولذلك بالذات نقول أيضًا: الحال مُمِلّ لدى الواحد، ليس لديَّ أنا كأنا، بل لدى الواحد، أي الواحد بوصفه هذه "الكينونة" المعيَّنة. لكن تعيُّن الكينونة هذا لا علاقة له بالأنوية[13] التي نعرفها هكذا. فسقوط الكائن في كلّيّته في انعدام الأهميّة يتجلّى "للكينونة"، لكن يتجلّى لها من حيث هي كذلك. وهذا يعني أن الكينونة تجد ذاتها بفعل هذا الملَل بالذات أمام الكائن في كلّيّته، لكن باعتبار أن الكائن الذي يحيط بنا لم يعد يتيح في هذا الملَل إمكانيّةً لفعلٍ أو لتركِ شيءٍ ما. إنه يتمنّع في كلّيّته إزاء هذه الإمكانيّات، إنه يتمنّع هكذا على كينونة تتصرّف بما هي كذلك وسط هذا الكائن في كلّيّته إزاءه - إزاءه، إزاء الكائن في كلّيته الذي يتمنّع الآن - ويجب أن تتصرّف إزاءه إذا كان ينبغي أن تكون ما هي. هكذا تجد الكينونة نفسها متروكة للكائن المتمنّع في كلّيّته.

الترك في فراغ في هذا الشكل الثالث من الملَل هو **أن تكون الكينونة متروكة للكائن المتمنّع في كلّيّته**. ففي هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" نجد أنفسنا - ككينونة - بشكل ما متخلًّى عنّا تمامًا، لسنا فقط غير منشغلين بهذا الكائن أو ذاك، لسنا منصرفين عن أنفسنا فقط من هذه الزاويّة أو تلك، بل ككلّ. تبقى الكينونة معلَّقة فقط وسط الكائن المتمنّع في كلّيّته. ليس الفراغ ثقبًا في وسط ملاءٍ، بل إنه يمسّ الكائن كلّه، ومع ذلك **ليس العدم**.

---

13 Ichlichkeit.

[211] ب) يكمن التعطُّل في أنْ نُرغَم
إلى ما يجعل أصليًا الكينونة من حيث هي كذلك ممكنة.
الوحدة البنيوية بين الترك في فراغ والتعطُّل
بما هي وحدة اتساع الكائن المتمنّع في كلّيّته
والذروة الفريدة لما يجعل الكينونة ممكنة

ومع ذلك، ليس لهذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" - حتى إنْ صعد من العمق - طابع اليأس. فهذا الترك في الفراغ الذي تكُون فيه الكينونة متروكة للكائن المتمنّع في كلّيّته لا يسود وحده في الكينونة ولا يكوّن بمفرده الملَل، بل يرتبط في ذاته، كما نعرف صوريًا، بآخر، بتعطُّلٍ يكوّن في وحدة معه الملَلَ. وهذا الملَل العميق لا يقود أبدًا إلى اليأس إلا إذا عرف تحوّلًا ماهويًّا ينتقل فيه إلى حال وجداني آخر.

يتعيّن الآن أن نرى في الملَل ارتباط الترك في فراغ بالجانب البنيوي الآخر. لكن من ناحيّة أخرى لا ينبغي ببساطة أن نفترض هذا الارتباط استنادًا إلى ما قلناه إلى الآن، بل يجب أن نرى هذا الارتباط بين الترك في فراغ والتعطُّل مرّة أخرى انطلاقًا من ماهيّة هذا الملَل نفسه. لهذا علينا أن نسأل على العُموم - كما لو كنّا لا نعرف شيئًا عن الجانب البنيوي الثاني - عن مدى ارتباط الترك في فراغ النوعيّ في هذا الشكل الثالث من الملَل بآخر؟ يكمن هنا الملَل وتركه في فراغ في أن تكون الكينونة متروكة للكائن المتمنّع في كلّيّته. ماذا يكمن في أن الكائن في كلّيّته يمنع عن الكينونة "ككينونة" إمكانيّات تصرّفها وسطه؟ كلّ منع[14] هو في ذاته قول[15] أيْ كشف، فماذا يقول الكائنُ المتمنّعُ في كلّيّته في هذا التمنُّع؟ وعن ماذا يقول منعه؟ يقول عن ما يُمكن وينبغي أن يكون بشكل ما مقيَّضًا للكينونة. وما هذا؟ إنه بالذات إمكانيات [212] تصرّفها. يقول التمنُّع عن إمكانيّات الكينونة هاته، لكن التمنع لا يتحدّث عنها ولا يفتتح مداولة بصددها،

---

14 *Versagen.*
15 *Sagen.*

بل إنه في تمنُّعه يشير إليها ويعلن عنها بمنعه إياها. وبناءً عليه فإن هذا الكائن المتمنِّع في كلّيّته لا يلمِّح إلا بشكل لامعيَّن إلى إمكانيّات الكينونة، إلى إمكانيّات تصرّفها، إنه يقولها هكذا عُمومًا بالمعيّة[16] فقط. وهذا يوازيه ذلك اللامعيَّن الذي يحرِّكنا عندما نعلم أن الحال مُمِلّ لدى الواحد. الكائن في كلّيّته أصبح بلا أهميّة، لكن ليس هذا فقط، ففي وحدة مع ذلك يتبدّى أيضًا شيءٌ ما، تبرز الإمكانيّات التي يُمكن أن تتوفر عليها الكينونة والتي تكون بالذات في هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" في حالة بَوار وتتخلّى عنّا باعتبارها بائرة. وعلى كلّ حال نرى أن في التمنُّع إحالةً على آخر، وهذه الإحالة هي **إعلان**[17] الإمكانيّات البائرة. إذا كان الفراغ في هذا الشكل الثالث من الملَل يكمن في تمنّع الكائن في كلّيّته بهذا الشكل وكان الترك في فراغ بناءً على ذلك يكمن في أن تكون الكينونة مسلَّمة له، فإن الترك في فراغ له في ذاته مع ذلك، على أساس الإحالة الكامنة في التمنُّع، ارتباطٌ بنيوي بآخر. نزعم هنا بعد كلّ ما رأيناه إلى الآن أن هذا **القول** الذي يكمن في التمنع نفسه، هذه **الإشارة إلى الإمكانيات البائرة**، هو في النهاية **التعطُّل** المنتمي إلى هذا الترك في فراغ.

لكن ما علاقة **الإعلان** الذي يكمن في التمنُّع عن الإمكانيّات البائرة للكينونة بالتعطُّل؟ وقبل كلّ شيء نتذكر أننا عند تأويل شكليْ الملَل معا اللذين عالجناهما من قبلُ وجدنا كلّ مرّة في الجانب البنيوي للتعطُّل **تعلّقًا نوعيًا بالزمان**؛ ليس هذا وحسب، بل إن جانب التعطُّل بالذات فتح في كلّ مرّة نظرنا على الطابع الزماني للملَل. ففي الشكل الأول كان ذلك هو توقُّف الكينونة من قِبل السير المتباطئ للزمان، وفي الشكل الثاني كان احتجازها من قِبل الزمان الواقف. [213] والآن في الشكل الثالث؟ حتى إذا كانت هناك علاقة بين إعلان الإمكانيّات المتمنِّعة والتعطّل النوعي في هذا الشكل الثالث، فإننا لا نعثر هنا على شيء من الزمان.

---

16 mitsagen، لا يقولها مباشرة، بل مع شيء آخر.

17 Ansagen: إعلان. يستعمل هايدغر في هذا السياق كلمات تحتوي على الجذر sagen: قال للتأكيد على أن الحال الوجداني يقول لنا بصيغ مختلفة شيئًا ما، يطلعنا على شيء ما، يكشف لنا شيئًا ما. الحال الوجداني كاشف.

وعلى العُموم ليس في هذا الشكل الثالث من الملَل في ذاته تعلُّق صريح بالزمان - لا تباطؤُ الزمان ولا قضاءُ زمان معيّن نتركه لأنفسنا. نكاد ننساق إلى أن نقول إن المرء في هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" يشعر بأنه غير زماني، يشعر بأنه منتزَع من نهر الزمان.

هكذا يبدو الأمر بالفعل، وسيكون من الخطأ أن نطمسَ بشكل ما جانب البعد عن الزمان في هذا الملَل وأن نسيء تأويله بتسرّع إكرامًا لنظريّة معيّنة. لكن يجب بالتأكيد أن نذكُر فعلًا بما قلناه إلى الآن، وهنا فقط يجب أن تُحدث دلالة نقاشنا إلى الآن مفعولها.

نتذكر أننا كلّما حاولنا أن ننفذ إلى البنية الزمانيّة للملَل، كان علينا أن نَخبِر بأننا لن نبلغ مبتغانا باعتماد التصوّر العاميّ للزمان كجريان لآنات-نقط. لكن تبيَّن في الوقت نفسه أننا كلّما اقتربنا أكثر من ماهيّة الملَل، كلّما أصبح تجذُّره في الزمان أكثر إلحاحًا، وهو ما قد عزّز اقتناعنا بأنه لا يُمكن فهم الملَل إلا انطلاقًا من الزمانيّة الأصليّة. لكن عندما نحاول الآن أنْ نتقدّم إلى عمق ماهيّة الملَل، لا يتبدّى إطلاقًا شيء من الزمان - كما لو أن القرب من ماهيّة الملَل أصابنا بالعمى. هكذا هو الأمر بالفعل، وليس فقط في الملَل بما هو هذا الحال الوجداني المعيَّن. فعند تأويل كلّ ما هو ماهوي في أيّ مجالٍ أو حقلٍ للكينونة نصل إلى موضع لا تبقى فيه كلّ المعارف وبخاصّة معارف الكَتَبة[18] مفيدة. وقد نجتهد في تجميع ما قاله سابقون، لكن ذلك لا يفيدنا إذا لم نتحلَّ بقوة بساطة النظرة إلى الماهيّة - وبالتحديد هناك حيث يبدو كما لو أنه لم يبق ثمة ما يُمكن رؤيته وفهمه. هكذا الأمر [214] الآن. لدينا من جِهة. نظرة ما إلى طابع الملَل العميق ومع ذلك لا شيء عن الزمان وعن بنيته الزمانيّة. ومن جِهة. أخرى لدينا علم بالماهيّة الزمانيّة للملَل بما هو كذلك ومن ثَمّ ننتظر بالذات أن يقفز أمامنا بقوة الطابع الزماني لهذا الملَل العميق بالذات.

---

18 literarisches Wissen، تتخذ هذه العبارة تحت قلم هايدغر دلالة قدحية، إنها تشير إلى المعارف التي لا تُستمَدّ من العراك مع الأشياء نفسها، بل التي ينشرها محترفو الكتابة.

إزاء وضع الأشياء هذا لا يبقى سوى أن نتابع التأويل الذي بدأناه في ذاته دونما اعتبار للماهيّة الزمانيّة - التي لا تزال في البداية خفيّة - الخاصّة بهذا الشكل الثالث من الملَل وبه هو بالذات، بدل أن نتخلّى عنه وأن نُقحم الزمانيّة عنوةً في تناظر خارجي مع شكلي الملَل اللذين عالجناهما سابقا.

عبَّرنا عن الترك في فراغ في هذا الشكل الثالث بأنْ قلنا إن الكينونة تُترَك للكائن المتمنّع في كلّيّته، وهذا التمنّع هو في ذاته - ليس عرضًا، بل وفقًا لماهيّته كتمنُّع - إعلان عن الإمكانيّات البائرة للكينونة التي تجد نفسها هنا متروكة وسط الكائن. ففي إعلان الإمكانيّات التي يتمنَّع عليها الكائن تكمن إشارة إلى آخر، إلى الإمكانيّات من حيث هي كذلك، إلى الإمكانيّات البائرة من حيث هي إمكانيّات للكينونة. وهكذا تحدث في وحدة مع هذا التمنُّع الإشارةُ المعلِنة إلى... وينبغي الآن أن نعيِّن هذا عن كثب، إذْ بذلك فقط سنُظهر التعطُّل النوعي في الشكل الثالث، وذلك بالضبط في ارتباطه مع الترك في فراغ. وإذا كانت هذه الإشارة المعلِنة إلى إمكانيّات الكينونة تسير يدًا في يد مع التمنُّع، فإن الطابع النوعي لهذا الإعلان، أيْ للتعطُّل الذي نبحث عنه، سيكون معيَّنا بالمعيّة من قِبل الطابع النوعي لتمنُّع الكائن في كلّيّته. فأين تكمن خصوصيّة هذا التمنُّع؟

الحال مُمِلّ لدى الواحد، ليس هذا الكائن أو ذاك هو ما نَمَلّ منه، ولسنا نحن بالذات الذين نشعر بمناسبة هذا الوضع المعيّن كلّ مرّة بالملَل، [215] بل "**الحال مُمِلّ لدى الواحد**" لا يتمنّع علينا هذا الكائن أو ذاك من محيطنا الأقرب في هذا الوضع المعيَّن، بل كلُّ الكائن الذي يحيط بنا في هذا الوضع يصبح بلا أهمية. وليس فقط كلّ الكائن في الوضع الذي نوجد فيه عرضًا عندما يصعد هذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد"، بل إن "الحال مُمِلّ لدى الواحد" ينسف بالذات الوضعَ ويضعنا في الاتساع[19] الكامل لِما هو متجلٍّ وما كان متجلّيًا وما يُمكن أن يكون متجلّيًا في كلّيته كلّ مرّة للكينونة التي يتعلّق بها الأمر بما هي كذلك. هذا

---

19 die Weite.

الكائن في كلّيّته يتمنّع، وذلك ليس فقط بالنسبة إلى منظور معيّن أو إلى نظر يعود إلى شيء محدَّد أو إلى غرض معيَّن نريد أن نحقِّقَه بالكائن، بل يتمنّع هذا الكائن في كلّيّته في الاتساع المذكور من كلّ منظور[20] ومن كلّ غرض[21] ومن كلّ نظر إلى الوراء[22]. هكذا يصبح الكائن في كلّيّته بلا أهميّة.

بالنسبة إلى منْ إذن؟ ليس إليّ أنا كأنا، وليس إليّ بأغراضي المعيَّنة هذه إلخ. إذن بالنسبة إلى الأنا الذي ليس له اسم ولا تعيين؟ كلّا، لكن بالتأكيد بالنسبة إلى "الذات"[23] التي صار اسمها وطبقتها وغيرهما بلا أهميّة، والتي جرفها هي نفسها انعدام الأهميّة. إلا أن "ذات" الكينونة التي صارت في كلّ ذلك بلا أهميّة لا تفقد بذلك تعيُّنها، بل بالعكس، هذا الافتقار الفريد الذي يبدأ بشخصنا مع "الحال مُمِلّ لدى الواحد" هو ما يحمل أولا "الذات" في كلّ عُرْيها إلى ذاتها هي بوصفها "الذات" التي هي هنا والتي اضطلعت "بكينونتها". من أجل ماذا؟ من أجل أن تكون هذه الكينونة. عندما أعلم أن الحال مُمِلّ لدى الواحد فإن الكائن في كلّيّته يتمنّع ليس عليَّ أنا كأنا، بل على الكينونة فيَّ.

الكائن المتمنّع في كلّيّته يمسّ الكينونة من حيث هي كذلك، أي يمسّ ما ينتمي إلى استطاعة كونها بما هي كذلك، يمسّ ما يتعلّق بإمكانية الكينونة من حيث هي كذلك. لكن ما يتعلّق بإمكانيّةٍ من حيث هي كذلك هو ما **يجعلها** ممكنةً[24]، ما يمنح لها هي نفسها من حيث هي هذا المُمْكن **الإمكانَ**[25]. وهذا الأمر الأقصى والأول الذي يجعل كلّ [216] إمكانيّات الكينونة كإمكانيّات ممكنة، هذا الذي يسند استطاعة كون الكينونة وإمكانيّاتها، يمسّه الكائن المتمنّع

---

20 die Hinsicht، زاوية النظر، المنظور.

21 die Absicht: غرض، نظر إلى الأمام، نيّة.

22 die Rücksicht: مراعاة، نظر إلى الوراء. بهذا الإشارات يهيئ هايدغر للحديث عن الأبعاد الزمانية وعلاقتها بتجلّي الكائن.

23 das Selbst.

24 das Ermöglichende.

25 die Möglich*keit*، أي يمنحه طابع الإمكان.

في كلّيّته. وهذا يعني أن الكائن المتمنّع في كلّيّته لا يعلن إمكانيّات عاديّة "لذاتي"، لا يُخبر عنها، بل هذا الإعلان في التمنُّع هو نداء[26]، هو ما يجعل بحقّ الكينونةَ فيَّ ممكنةً. ونداء الإمكانيّات هذا من حيث هي كذلك الذي يرافق التمنُّع ليس إشارة لامعيَّنة إلى إمكانيّات عاديّة ومتقلّبة للكينونة، بل إشارة واضحة تمامًا إلى ذلك الممكِّن[27]، الذي يسند ويقود كلّ الإمكانيّات الماهوية للكينونة والذي ليس لدينا عنه، على ما يظهر، أي مضمون بحيث لا نستطيع أن نقول ما هو مثلما نشير إلى أشياء قائمة ونعيِّنها بوصفها هذا وهذا. وهذا الغياب الغريب لمضمونِ ما يجعل في الحقيقة الكينونةَ ممكنةً لا يحقّ أن يزعجنا، وبالتالي لا يحقّ أن نزيح ما هو مزعج في غياب المضمون هذا الذي ينتمي إلى "الحال مُمِلّ لدى الواحد"، إذا كنّا أصلا قادرين على أن نترك هذا الحال الوجداني "الحال مُمِلّ لدى الواحد" يهتزّ عن آخره فينا في كلّ مدى اهتزازه. فالإشارة المعلِنة إلى ما يجعل حقّا الكينونة في إمكانها ممكنةً، هي إرغام إلى الذّروة[28] الوحيدة لهذا الممكِّن أصليا. الحال مُمِلّ لدى الواحد. يقابل الاتساع الكامل للكائن المتمنّع في كلّيّته الذي نوجد في وسطه التركيز الوحيد للتعطُّل على ما يجعل الكينونة وسط الكائن المتجلّي في كلّيته بهذا الشكل ممكنةً أصليًا. الحال مُمِلّ لدى الواحد. ينتمي في الوقت نفسه إلى تخلّي الكائن المتمنّع في كلّيّته عنّا الإرغامُ إلى هذه الذروة القصوى التي تجعل الكينونة بما هي كذلك ممكنةً بحقّ. وبهذا نكون قد حدّدنا التعطُّل النوعي للشكل الثالث: **كوننا مرغمين إلى ما يجعل الكينونة بما هي كذلك أصليًا ممكنةً.**

[217] **هذا الاتساعُ الكامل للكائن المتمنّع في كلّيّته وهذه الذروةُ الوحيدة لِما يجعل الكينونة بما هي كذلك ممكنة يتجلّيان هما معًا في الوقت نفسه في وحدة خاصّة بوصفهما ما يعمل في الكينونة عندما يجب أن تقول: الحال مُمِلّ لدى**

---

26 Anrufen، نداء، دعوة.

27 das Ermöglichende.

28 die Spitze.

الواحد. الاتساع إلى الحدّ الذي يحيط بالكائن في كلّيّته في كيفيّة تركيز الكينونة على الوحيد الأصلي الذي يجعلها ممكنةً: هذا هو حدوث الملَل، هو الملَل الذي نقصده عندما نقول: الحال مُمِلّ لدى الواحد. هذا الترك في فراغ الذي يسير إلى الاتساع في وحدة مع التعطيل المركَّز هو الكيفيّة الأصليّة التي يطبعنا بها الحال الوجداني الذي نسميه الملَل.

§ 32 الطابع الزماني للملَل العميق

أبرزنا الآن الجانبين البنيويين للشكل الثالث من الملَل وجعلنا وحدتَهما البنيويّة مرئيةً. وقد أمكن أن ننجز ذلك بدون أن نرجع إلى الزمان. فلا يلعب هنا الزمان المتباطئ ولا أيضًا الزمان الواقف الذي نتركه لأنفسنا عند الشعور بالملَل أيَّ دور. وواضح تمامًا قبل كلّ شيء أن الساعة ليس لها أيّ مكان في "الحال مُمِلّ لدى الواحد". فالنظر-إلى-الساعة يفقد هنا كلّ معنى. لكن يبقى هنا أيضًا بدون دلالة هل لدينا وقت نتركه لأنفسنا أو ليس لدينا وقت. ومع ذلك، بقدر ما نبتعد أكثر في هذا الملَل عن كلّ استعمال للساعة، وبقدر ما يكون توفُّرنا الآن بالذات في "الحال مُمِلّ لدى الواحد" على الوقت أو عدم توفّرنا عليه بلا أهميّة، وبقدر ما نكون غير عابئين على أيّ نحو بالزمان - بقدر ما نقترب منه وبقدر ما نتحرّك بعمقٍ في ماهيّة الزمان في "الحال مُمِلّ لدى الواحد". يجب، لأسباب ستتضح حالا، أن نقتصر الآن على مجرّد التلميح إلى الطابع الزماني لهذا الشكل الثالث من الملَل. والمطلوب هنا بالطبع أن نركّز جهدنا على الظاهرة بأكملها، [218] حتى يتبدّى لنا الطابعُ الزماني لهذا الشكل العميق من الملَل.

أ) تكبيلنا من قِبل الأفق الواحد-الثلاثي للزمان كطابع زماني للترك في فراغ

يتمنّع الكائن في كلّيّته، يتراجع فاقدًا الأهميّة، الكلّ سواءٌ من حيث الأهميّة ومن حيث انعدام الأهميّة. ينسحب الكائن منّا، لكنه يبقى الكائنَ الذي

هو. كلّ الكائن بدون استثناء ينسحب مِنّا في كلّ منظور[29]: كلُّ ما نوجّه نظرنا إليه وكيفما وجَّهنا نظرنا إليه؛ في كلّ نظر إلى الوراء[30]: كلُّ الكائن الذي يعود نظرنا إليه بوصفه ما كان[31] وما صار وما مضى[32]، وكيفما عذْنا بنظرنا إليه؛ في أيّ غرض: ينسحب كلّ الكائن في أيّ غرض[33] نقصده على أساسه كمقبِل[34]، وكيفما قصدناه. الكلّ - ينسحب الكائن في الوقت نفسه من كلّ منظور ونظر إلى الوراء وغرض. النظرات[35] الثلاث: المنظور والنظر إلى الوراء والغرض ليست نظرات تتعلّق بمجرّد الإدراك والتلقّي النظري أو المتأمِّل بشكل ما، بل هي نظرات تتعلّق بكلّ ما تفعله الكينونة وتتركه. هذا الكلُّ الشامل المنتمي إلى النظر الذي تتحرك الكينونة دائمًا داخله - قد يكون الواحد مقنَّعًا أو ضبابيًّا، وقد يكون الآخر مفصَّلا بشكل أُحادي[36] -، وحدة هذه النظرات الثلاث تتجّه وتتوزّع إلى الحاضر وما كان[37] والمستقبل. وهذه النظرات الثلاث ليست متجاورة، بل موحَّدة وبسيطة أصليًّا في أفق الزمان بما هو كذلك. إنه أصليًّا الأفقُ الكلّيّ الواحد والموحَّد للزمان. كلّ الكائن يتمنّع في الوقت نفسه في ما هو وكيف هو، قلنا: في كلّيته. وهذا يعني الآن: في أفق الزمان الموحَّد أصليًا. جليّ أن "في كلّيّته" هذا ليس ممكنًا إلا لأن الكائن محاطٌ بأفق الزمان الواحد والثلاثي في الوقت نفسه. ويجب أن يكون لأفق الزمان كلّه الذي ينفتح كلّيًّا بهذا الشكل دورٌ في تمنُّع الكائن في كلّيته.

---

29 die Hinsicht.

30 die Rücksicht.

31 Gewesenes.

32 Vergangenes.

33 Absicht.

34 Künftiges.

35 die Sicht، يستعمل هنا كلمات تحمل الجذر Sicht الذي يدل على النظر أو الرؤية بالمعنى العام الذي يشمل كل أشكال التعامل مع الكائن نظريًا أو عمليًا، وهذا للتلميح إلى علاقة الزمانية بانكشاف الكائن، ومن ثم بتمنّعه.

36 einseitig: أحادي، وحيد الجانب، من زاوية واحدة.

37 die Gewesenheit.

[219] لكن لم يتضح من ذلك سوى أن الزمان يساهم في النهاية في جعل تجلّي الكائن في كلّيّته ممكنًا، لكن ليس في تمنُّع الكائن في كلّيّته. فالزمان في الأخير يساهم دائمًا على هذا النحو في تجلّي الكائن في كلّيّته، لكن ليس من الضروري أن يحدث ذلك دائمًا في كيفيّة التمنّع. بإشارتنا إلى أفق الزمان لا نكسب شيئًا، وبعبارة أخرى: لا يتبدّى بتاتًا على هذا الطريق أنّ الملَل الثالث يتعلّق ماهويًا بالزمان، بل نحن في أحسن الحالات أمام اعتقاد تلقائي معروف منذ القديم هو أننا إذا أردنا أن نجمع في وحدةٍ كلَّ الكائن، الكائن الماضي والحاضر والمقبِل، فإننا نحتاج لأجل ذلك إلى أفق الزمان في كلّ الاتجاهات الثلاثة.

لكن لا نعرف أبدًا في الفلسفة حالة لا يخفي فيها بالذات اعتقادٌ تلقائي مبتذلٌ وراءَه صعوبةً بعيدةَ الغور للمشكلة. وفي الصّعوبة التي أمامنا لا يتعلّق الأمر بمشكلة واحدة فقط، بل ببُعْد كامل من المشكلات.

لنسلِّم إذن - بشكل فضفاض وتقريبي وفقًا لفهمنا الآن - بأن الأفق الكامل للزمان هو شرط إمكان تجلّي الكائن في كلّيّته، بغضّ النظر تمامًا عن كيف يتصرّف الكائن في كلّيّته ويتبدّى أثناء ذلك، وهل يقدِّم ذاته متمنّعًا أم بشكل آخر: فماذا يعني هنا أنّ الزمانَ أفقٌ؟ يُمكن الإشارة إلى ذلك نسبيًا بسهولة، إلا أنه من الصعب أن نقول ماذا يعني هنا الأفق، كيف يكون - ذلك الذي يتعيّن أن يلعب دور الأفق - ممكنًا انطلاقًا من ماهيّة الزمان.

لكن حتى إذا طُرحت هذه الأسئلة وبُسطت بشكل سليم - وهو ما ليس صحيحًا بأيّ وجه - فإننا لن نكون قد بلغنا بعدُ نهايةَ المشكلة، بل فقط بدايتَها، لأنه بذلك لا يتقرّر بعدُ هل يساهم أفق الزمان فقط في تجلّي الكائن في كلّيّته، أم يساهم أيضًا في إمكان تمنّع الكائن في كلّيّته. وإذا كان الاحتمال الأخير صحيحا، [220] فهذا يعني أن أفق الزمان يساهم كلَّ مرّة في كلِّ تجلٍّ للكائن في كلّيّته، ليس فقط بوجه عامّ، بل بالذات بالنظر إلى الشكل المعيَّن لتجلّيه. وهذا يعني أن أفق الزمان يُمكن أن يلعب دورًا بأنواع متعدِّدة لا تزال مجهولة لدينا تمامًا، وأننا لا نستطيع بعدُ حتى تخمين أغوار ماهيّة الزمان.

ما أمر أفق الزمان هذا الذي يحيط، إذا جاز التعبير، بالكائن في كلّيّته؟ الماضي والحاضر والمستقبل: هل هذه بمثابة كواليس مرتّبة تحيط بالكائن مشكِّلةً بذلك المسرحَ الذي يظهر فيه؟ الأفق: هل هو مثل الحائط الداخلي لوعاء لا يؤثر محيطُه على المحتوى، لا يُمكن ولا يريد أن يفعل به شيئًا سوى أنْ يشمله ويحتويَه. ما أمر أفق الزمان هذا؟ كيف يُمكن أن يكون للزمان أفق؟ هل يرتطم به كما لو كان قشرة تحيط به، أم هل ينتمي الأفق إلى الزمان نفسه؟ لكن لِمَ إذن هذا الذي يحدُّ (*horizein*)[38] الزمانَ نفسه؟ كيف ولماذا يمنح الزمانُ لنفسه ويكوِّن لنفسه مثل هذا الحدّ؟ وإذا لم يكن الأفق جامدًا، فماذا يراعي في تغيُّره؟ هذه أسئلة مركزية، لكن - كما نرى بسهولة - تتعلّق بماهيّة الزمان عُمومًا التي لا نستطيع ولا نريد الآن أن نعالجها بأيدٍ فارغة. ومع ذلك علينا الآن أن نبيِّن إلى أيّ حدّ يترابط تمنّع الكائن في كلّيّته وكلّ ما ينتمي إليه في ماهيّة الملَل الثالث، أيْ إلى أيّ حد يترابط الترك في فراغ والتعطُّل في هذا الشكل من الملَل، مع الزمان. ولا يُمكن أن نتملّص من هذه المهمّة، يجب أنْ نبيّن أنَّ التركَ في فراغٍ النوعيَّ بما هو كذلك ومن ثم التعطُّلَ التابعَ له ممكنان انطلاقًا من ماهيّة الزمانِ ومنها فقط، وكيف يكونان ممكنين.

الحال مُمِلّ لدى الواحد. تكون الكينونة هنا متروكة للفراغ وللكائن المتمنّع في كلّيّته. وعندما تكون الكينونة مطبوعة وجدانيًّا هكذا، فإنها لا تستطيع أن تنال بأيّ شكلٍ شيئًا من الكائن في كلّيّته. [221] فالكائن ينسحب في كلّيّته، لكن ليس كما لو أنّ الكينونة قد تُركت وحدها. فانسحاب الكائن في كلّيّته يعني أن الكينونة هي بالتأكيد هنا وسط الكائن في كلّيّته، إنه حواليْها، فوقها وفيها، لكنها لا تستطيع أن تتابع هذا الانسحاب. وهي لا تستطيع ذلك، لأن الكينونة التي طبعها الحال الوجداني على هذا النحو لم تعدْ تستطيع أن تنتظر أيّ شيء من الكائن في كلّيّته من أيّ زاوية، لأنه لم يبقَ هناك في الكائن ما يجذبها. إنه ينسحب في

38 الفعل اليوناني *horizein*: يحدّ هو الفعل الذي تعود إليه الكلمة الألمانية Horizont: الأفق.

كلّيّته، لكن انسحاب الكائن هذا الذي يعلن عن ذاته في الكائن ليس ممكنًا إلا إذا لم تبق الكينونة بما هي كذلك تستطيع المسايرة، إلا إذا كانت مكبَّلة بوصفها "كينونة"، وذلك ككلّ. إذن فهذا الذي يحافظ على الكائن في كلّيّته متجلّيًا ويجعله بما هو كذلك في المتناول عُمومًا، أي أفقُ الزمان، يجب هو بالذات أنْ يقيّد الكينونة إلى ذاته، أنْ يكبّلها[39]. الحال مُمِلّ لدى الواحد. هذا الحال الوجداني، الذي تكون فيه الكينونة في كلّ مكان ومع ذلك لا تريد أن تكون في أيّ مكان، يجعلها مكبَّلة بشكل خاصّ. والمكبِّل ليس سوى أفق الزمان. فالزمان يكبِّل الكينونة، لكن ليس الزمان الذي يبقى واقفًا في مقابل الزمان الذي يجري، بل الزمان فيما وراء هذا الجريان والوقوف، الزمان الذي هو في كلّ مرّة الكينونة نفسها في كلّيّتها. هذا الزمان كلّه كأفق يكبِّل. عندما يكبِّل الزمان الكينونة فإنها لا تستطيع أن تجد طريقها إلى الكائن، الذي يعلِن عن ذاته في هذا الأفق للزمان المكبِّل، بوصفه هذا المتمنّع ككلّ.

الحال مُمِلّ لدى الواحد. الكينونة المكبَّلة ومع ذلك المعتادة على ألا تعرف إلا الكائن وألا تنشغل إلا به، وكلّ مرّة بهذا الكائن وذاك، لا تجد عندما يتمنّع الكائن في كلّيّته ما يُمكن أن "يفسّر" لها هذا التكبيل. ومن هنا يأتي طابع اللغز والخفاء في القوة التي تحيط بنا في "الحال مُمِلّ لدى الواحد" فنحن بالفعل لا نُعنى في هذا الحال الوجداني بأن نتفلسف حول الملَل وفيه، بل - الحال مُمِلّ لدى الواحد. نترك بالأحرى لهذا التكبيل الخفيّ قوته.

هكذا يتبيّن أن الترك في فراغ ليس ممكنًا إلا بوصفه [222] تكبيلاً من قِبل أفق الزمان بما هو كذلك؛ في تكبيل الكينونة هذا يُمكن أن ينسحب عنها الكائن وأن يتمنّع عليها. وبالنسبة إلى الكينونة المكبَّلة يصعد فراغ التمنع في كلّيّته من

---

39 bannen، هذا الفعل له دلالات مختلفة منها: طرد شخصًا ما من جماعة (كنيسة مثلًا) واخرجه ونفاه منها؛ ثبّت شيئًا ما أو جمّده في مكانه بواسطة تأثير قوي يكاد لا يمكن التخلص منه؛ أسره، سحره فتنه، كبّله، قيّده؛ أبعد أو طرد شيئًا ما (روحًا خفيّة) بواسطة قوة سحرية. يجب أن نأخذ كل هذه الدلالات في وحدتها: أبعد، جمّد، طرد.

جانب الكائن. وتكبيل الكينونة هذا يجب بالذات - هذا هو المعنى الخاص لهذا الحال الوجداني - أن يترك لهذا الفراغ المجال في كلّ مداه. ما يكبِّل في هذا الحال الوجداني ليس النقطة الزمانيّة المعيَّنة التي يصعد فيها الملَل الذي يتعلّق به الأمر؛ فهذا الآنُ المعيَّن يغوص دفعة واحدة؛ وأمارة ذلك أننا لا نعبأ إطلاقًا بالساعة وما يماثلها. لكن ما يكبِّل ليس أيضًا آنًا أكثر امتدادًا، مثلًا المدّة الزمانية التي يدوم أثناءها هذا الملَل. فهو لا يحتاج إلى تلك المدّة، يُمكن أن يتملّكنا بشكل خاطف مثل برهة، ومع ذلك، في هذه البرهة بالذات يكون اتساع زمان الكينونة بكامله هنا، من دون أن يكون البتّة منقسمًا ومحدودًا صراحةً بحسب الماضي والمستقبل. فليس هناك الحاضر وحده ولا الماضي وحده، ولا المستقبل وحده، ولا أيضًا كلّ هذه مجتمعةً - بل هناك وحدتها غير المنقسمة في وحدة أفقها البسيطة هذه في الوقت نفسه.

ب) إرغام الزمان المُكبِّل إلى اللحظة بوصفه الطابع الزماني للتعطُّل. الوحدة الزمانيّة للترك في فراغ والتعطُّل

الحال مُمِلّ لدى الواحد. ما حاولنا هكذا - وذلك ليس عرضًا - بجهد وتعقيد كبيرين إيضاحه بشكل صريح يكون في الحال الوجداني هنا في بساطة تامّة، لكن بحيث إنه عندما يصعد هذا الملَل ونترك وجداننا يُضبَط من قِبله يُمكن أن نمنحه اهتزازًا أكثر حيويّة إذا فهمناه بالفعل. غير أننا على الرَّغم ممَّا قلناه لم نفهمه بعدُ، لم نفهمه بعدُ بشكل تامّ - لأننا فهمنا الطابع الزماني [223] لجانب واحد فقط هو جانب الترك في فراغ. لكننا نعلم أنه يكمن في تمنّع الكائن في كلّيّته هذا إرغامٌ إلى ذروة ما يجعل الكينونة بما هي كذلك ممكنة.

الزمان هو ما يكبِّل الكينونة في هذا الملَل. وبهذا التكبيل يمنح الزمانُ للكائن في كلّيّته إمكان التمنّع على الكينونة المكبَّلة، أيْ إمكان أن يعْرِض أمامها بمعنى ما إمكانيّات فعلها وتركها وسط هذا الكائن وبالعلاقة معه باعتبارها إمكانيّات في حالة بَوار. وبهذا فقوة التكبيل هاته لدى الزمان هي المتمنِّع في الحقيقة، وهذا يعني في الوقت نفسه تبعًا لما سبق أنّها ما يعلن وينادي المتمنّع

حقّا، أيْ أنّها ما لا مناص منه إذا كان ينبغي أن تكون الكينونة وفقًا لإمكانيّاتها ما يُمكن أن تكون وكيف يُمكن أن تكون. ويجب أن يكون المُكبِّل والمتمنّع هو في الوقت نفسه ما يكشف ويتيح بإعلانه إمكانَ الكينونة في العمق. يتحكم المكبِّل في الوقت نفسه في ما يمكّن في الحقيقة، بل إن هذا الزمان المُكبِّل هو نفسه هذه الذروة التي تجعل الكينونة ممكنة ماهويًا. والزمان الذي يكبِّل الكينونة بهذا الشكل والذي يفصح عن نفسه في الملَل بوصفه مُكبِّلا بهذا الشكل يعلن في الوقت نفسه عن ذاته بوصفه الممكِّن حقّا. لكن ما يعلن عنه المُكبِّل بما هو كذلك، أي الزمان، بوصفه بالذات متمنّعا، ما يعرضه بالذات كغائب، إن جاز التعبير، ما يلمِّح إليه كممكن وكممكن فقط، كقابل للكشف ويجعله ممكنا حقّا، ما يكشفه بالإعلان عنه، ليس سوى حريّة الكينونة من حيث هي كذلك. فحريّة الكينونة ليست إلا في تحرّر الكينونة، وتحرّر الكينونة لا يحدث كلّ مرّة إلا عندما تعزم على ذاتها، أي تنفتح لذاتها بوصفها "كينونة". لكن لأن الكينونة تجد نفسها[40] وسط الكائن من حيث هي كلّ مرّة هذه الكينونة بالذات مع زمانها هذا في وحدة نظرها الثلاثي، فلا يُمكن أن تعزم الكينونة إلا إذا جمعت هذا في ذروة، إلا إذا عزمت على الفعل هنا والآن في هذه الزاوية الماهويّة وفي إمكانيّاتها الماهويّة التي اختارتها هي نفسها. [224] لكن عزم[41] الكينونة هذا على ذاتها، أيْ على أنْ تكون وسط الكائن في كلّ مرّة هذه الكينونة المعيَّنة التي أُوكِل إليها أن تكون، هذا العزم هو اللحظة[42]. لماذا؟ ليست الكينونة شيئًا قائما بجانب أشياء أخرى، بل إنها في وسط الكائن بفضل تجلّي الأفق الكامل للزمان. إنها تقيم من حيث هي كينونة دائمًا سلفًا في هذا النظر الثلاثي. وهي لا تكون ما يُمكن أن تكون

---

40 sich befindet: تجد نفسها، تكون دائما مطبوعة وجدانيًا.

41 das Sichentschließen: فعل العزم، يعني عزم الكينونة على أن تكون ككينونة، على أن نضطلع بوجودها. يجب الإشارة إلى أن هايدغر لا يعتبر العزم قرارًا إراديًا، بل شكلًا أصليًا لانفتاح الكينونة.

42 der Augenblick: اللحظة. ليست اللحظة عند هايدغر فترة زمانية قصيرة، بل هي نظرة العزم التي ينفتح فيها للكينونة الوضع الذي يندرج فيه فعلها بكل أبعاده.

بصفتها تربض في الزمان إلا إذا كانت هنا كلّ مرّة في زمانها، أي في الحين نفسه كلّ مرّة هنا والآن، بالنظر إلى هذا الكائن المتجلّي بهذا الشكل بالذات، يعني إذا انفتحت في تجلّيه، أيْ إذا عزمت. والكينونة لا تستعمل ما يجعلها ممكنة حقّا، أي الزمانَ من حيث هو اللحظة نفسها، إلا عندما تعزم على ذاتها، إلا في اللحظة. فليست اللحظة سوى **نظرة العزم**[43] الذي ينفتح فيه الوضع الكامل للفعل ويبقى منفتحا. وبناءً على ذلك فإن ما يحتفظ به الزمان المُكبِّل وفي الوقت نفسه يعلن عنه في هذا الاحتفاظ بوصفه قابلا للكشف ويُلمِّح إليه كإمكانيّة هو شيء منه هو نفسه، هو الممكِّن الذي هو نفسه ولا يُمكن أن يكون إلا نفسه، إلا اللحظة. **إرغام الكينونة إلى ذروة الممكِّن حقّا هو أن تكون مرغَمة بفضل الزمان المُكبِّل إليه هو نفسه، إلى ماهيته الأصيلة، أي إلى اللحظة بوصفها الإمكانيّة** الأساسيّة للوجود الأصيل للكينونة.

الحال مُمِلّ لدى الواحد. في ذلك يعلِن الزمان المُكبِّل ككلّ عن ذاته بوصفه ما ينبغي تكسيره وما لا يُمكن تكسيره إلا في اللحظة التي فيها يفعل الزمان نفسه بوصفه ما يجعل حقّا الكينونةَ ممكنةً في فعلها. هكذا نرى، وإن بشكل فضفاض، أنه على أساس هذا التكبيل من قِبل أفق الزمان بما هو كذلك وعلى أساس اللحظة المعلَنة بالمعيّة في هذا التمنّع، **تتعيّن وحدةُ التركِ في فراغ والتعطُّلِ في الشكل الثالث من الملَل بصورة تامّة من قِبلِ ماهيّة الزمان.**

[225] ما ندلّ عليه هنا بلفظ "اللحظة" هو ما أدركه كيركغارد (Kierkegaard) فعليًّا لأول مرّة في الفلسفة، ومع هذا الإدراك ابتدأت منذ العصر القديم **إمكانيّة** عصر جديد تمامًا في الفلسفة. قلت إمكانيّة؛ واليوم عندما أصبح كيركغارد لأسباب ما موضةً أصبحت الأدبيّات حول كيركغارد مع كلّ ما يحيط بها تسهر في كلّ كيفيّة على أنْ لا يُفهَم هذا الأمر الحاسم في فلسفته.

حاولنا أن نبرز **الطابع الزماني للشكل الثالث من الملَل**. نستخلص من كلّ ما

---

[43] der Blick der Entschlossenheit.

قلناه إلى الآن أننا بهذا الاعتبار نصطدم بحدٍّ، ولذلك فهذا الاعتبار له بالضرورة صعوبة فريدة بالمقارنة مع كلّ الاعتبارات السابقة. وأساس هذه الصعوبة مزدوج: أولا يكمن في ماهيّة هذا الملَل نفسه، لأن هذا الملَل يخفي بالمعنى القوي طابعه الزماني، يخفيه على كلّ حال عن النظرة المباشرة؛ ثانيا يكمن أساس صعوبة القيام بالإظهار المطروح في صيغة سؤالنا في طريقنا الذي يقود عبر الملَل إلى الزمان، من دون أن نتأكد من قبلُ بشكل كافٍ من ماهيّة الزمان؛ بعبارة أخرى، الطريق يقود مباشرة إلى الغموض، من دون أن نتوفر على ضوء يُمكن أن يضيء الطريق قبلا. ومع ذلك يجب، تبعًا للضرورة الداخليّة لمنطلقنا، أن نحاول الذهاب بعيدًا في الطريق إلى أن نصطدم بحدٍّ.

حاولنا على ضوء الجانبين البنيويين المعروفين سلفًا أن نبرز الطابع الزماني لهذا "الحال مُمِلّ لدى الواحد" وتبيّن خلال ذلك أن الترك في فراغ يتعلّق بتمنّع الكائن في كلّيته. ولا يُمكن أن يتمنّع الكائن في كلّيته إلا إذا كان بما هو كذلك، أي في كلّيته، متجلّيًا بشكل ما. يكمن إمكان تجلّي الكائن في كلّيته في انفتاح الأفق الزماني نفسه في كل [226] أبعاده. لكن الأفق الزماني ليس مجرّد وعاء محايد يحوي هذا الكائن في كلّيته، بل إنه يسهم في تمنّع الكائن بأنْ يكبِّل الكينونة من حيث هو كذلك، أيْ من حيث هو زمان الكينونة، من حيث هو زمانها كلّه، أي يكبِّلها عندما يضبط وجدانَها هذا الملَل "الحال مُمِلّ لدى الواحد" وأفق الزمان يكبِّل الكينونة بحيث لا يبقى بإمكانها أن تتابع الكائن الذي توجد وسطه في كلّ حين، بل لا ترى ولا تبحث عن أيِّ إمكانيّة لأن تعود عينيًّا إلى ذاتها داخل هذا الكائن الذي توجد في وسطه. والمتمنّع في الحقيقة ليس هو الكائن، بل الزمان الذي يجعل هو نفسه تجلّي هذا الكائن في كلّيّته ممكنًا. وهذا المتمنّع في الحقيقة ليس سوى ما يعلِن أيضًا عن ذاته بوصفه ما يمنح الكينونة إمكان أنْ تجعل ذاتها ممكنة عينيًّا داخل ووسط الكائن في كلّيّته بصفتها كلّ مرّة هذه الكينونة. ولا يُمكن كسْر تكبيل الزمان هذا الذي يصبح متجلّيًا في "الحال مُمِلّ لدى الواحد" إلا بفضل الزمان. وفقط عندما ينكسر تكبيل الزمان لا يبقى الكائن في كلّيته متمنّعًا، بل يسلِّم إمكانيّاته الخاصّة، يجعل

ذاته في متناول الكينونة كلّ مرّة ويمنح هذه الكينونة ذاتها إمكان أن تنجز وجودها وسط الكائن من زاوية معيّنة كلّ مرّة وفي إمكانيّة معيّنة كلّ مرّة. لا يُمكن كسر تكبيل الزمان إلا بواسطة الزمان نفسه، بواسطة ما ينتمي إلى الماهيّة الخاصّة للزمان وما نسمّيه بعد كيركغارد اللحظة. فاللحظة تكسِّر تكبيل الزمان، وهي تستطيع أن تكسِّره لأنها إمكانيّة خاصّة للزمان نفسه. إنها ليست نقطة-آنًا نكتفي بملاحظتها، بل هي نظرة الكينونة في الاتجاهات الثلاثة للنظر التي تعرّفنا عليها سابقًا، في الحاضر والمستقبل والماضي. اللحظة هي نظرة من نوع خاص نسميها نظرة العزم على الفعل في الوضع الذي تجد فيه الكينونة ذاتها.

[227] حاولت في § 65 من "الكون والزمان" أن أعيِّن ماهيّة اللحظة وتجذّرَها في ماهيّة الزمانيّة، في ماهيّة الكينونة نفسها. ولا يمكنكم بالطبع فهم هذه الفقرة بشكل معزول إذا لم تستوعبوا المؤلَّف بكامله في بنائه الداخلي. ومع ذلك أحيل عليه كسند خارجي للتمكُّن من هذا المشكل الذي لم يتم حلّه هناك، بل فقط الإمساك به في بؤرته إذا جاز التعبير.

الحال مُمِلّ لدى الواحد. ما يحدث في هذا الملَل هو أنّ الكينونة تُكبَّل إلى اتساع أفق الزمان ومع ذلك تُرغَم في الوقت نفسه إلى ذروة اللحظة بوصفها الممكِّن حقّا الذي لا يُمكن أن يفصح عن ذاته بما هو كذلك إلا عندما يفرض ذاته كممكن. ويحدث بمقتضى ماهيّة هذا الملَل أننا لا نكون متروكين بشكل أعمى لهذا التكبيل وحده، وأننا لا يُمكن أن ندرك اللحظة وحدها، بل هما معا يقالان لنا - تمنعًا وإعلانًا في الوقت نفسه. هما معًا - وهما ليسا اثنين، بل شيء واحد - يشكِّلان بكيفيّة موحَّدة الواحدَ بحيث إننا، بحيث إن الكينونة فينا تهتزّ في اتساع الأفق الزماني لزمانيّتها وبذلك فقط يُمكن أن تهتزّ داخل لحظة الفعل الماهوي. وهذا الاهتزاز ما-بين هذا الاتساع وهذه الذروة هو الطبع الوجداني، هو هذا الملَل كحال وجداني. لم تتسنَّ معرفةُ اتساع الأفق الزماني المكبِّل بما هو كذلك ولا حتى الإمساكُ به بشكل صريح، ومع ذلك فهو يتجلّى في هذا التكبيل الذي يبقى هو نفسه غير معروف. وذروة اللحظة لا يتم اختيارها

بما هي كذلك ولا تدبُّرها ومعرفتها، إنها تتجلّى لنا بوصفها الممكّن حقيقةَ الذي يبقى بوصفه كذلك مخمَّنًا فقط في التكبيل إلى أفق الزمان وانطلاقًا منه، بوصفه ما يمكن ويجب أن ينكشف في الماهيّة الخاصّة للكينونة بوصفه ممكِّنها الأكثر صميميّة، لكنه الآنَ في تكبيل الكينونة ليس كذلك.

إلى هذا الحدّ وإليه فقط يُمكن أن يضيء الطريق الذي سلكناه الطابع الزماني لهذا الشكل الثالث من الملَل، [228] وهذا يعني أنّ ها هنا يتبدّى بالفعل حدٌّ لطريقنا الذي يزداد صعوبة لأن النظرة الأولية أصبحت أكثر غموضًا. ولا يعني هنا "الطابع الزماني" فقط أن الملَل يتعيّن بجانب أشياء أخرى بالزمان أيضًا، بل يعني أنّ الزمان نفسه هو الذي يجعل البنية الكاملة لهذا الملَل ممكنة؛ الزمان نفسه الذي يصبح الآن بالنسبة إلينا أكثر إلغازًا عندما نفكر في أفق الزمان، في امتداده ووظيفته الأفقيّة - أيضًا كتكبيل - وأخيرًا في ارتباط هذا الأفق بما سميناه اللحظة.

§ 33 الدلالة الماهويّة لكلمة "الملَل": في الملَل العميق تصير المدّة طويلة بمعنى اتساع أفق الزمان وغياب ذروة لحظةٍ

ومع ذلك - يُمكن الآن بالذات انطلاقًا من تأويل هذا الشكل الثالث من الملَل أن نعطي لكلمة الملَل دلالة أكثر ماهويّة. الملَل[44] - المدة تصير طويلة[45]. أيُّ مدّةٍ؟ مدّةٌ صغيرة ما[46]؟ كلّا، بل المدّة التي أثناءها تكون الكينونة بما هي كذلك، المدّة التي تستغرق الدوام المقيَّض للكينونة من حيث هي كذلك، أي المدّة التي ينبغي أن تكون أثناءها في وسط هذا الكائن، في نزال معه وبذلك في

---

44 die Langeweile.

45 die Weile wird lang.

46 Weilchen، تصغير Weile: المدّة.

نزال مع ذاتها. إنها هذه المدّة كلّها، ومع ذلك فهي مدّة صغيرة؛ وهكذا كلّ كينونة بدورها مدّة صغيرة. مدّة الكينونة هاته، أي زمانها الخاص، تختفي في الغالب وفي البداية عن الكينونة متخذةً، إن جاز التعبير، صورةَ ما تستهلكه ببساطة، أو ما تعيه بشكل غير أصيل عندما تحسب بواسطة هذه المدّة، عندما تحسبها عليها كما لو كانت الكينونة نفسها صفقةً. ومدّة الكينونة هاته تصبح في الملَل طويلة لا سيّما في الملَل المذكور أخيرًا، عندما "يَمَلّ الواحد" [229] ولا يعني هذا أن زمان الكينونة القصير يبدو أطول، فكينونة الإنسان يُمكن أن تصبح ماهويّة مع قِصر الزمان الموضوعي، ويمكن أن تبقى لاماهويّة عندما تعمِّر سبعين سنة وأكثر. فالأمر لا يتعلّق في هذا الزمان بزمان الساعة والكرونولوجيا، بل بصيرورة الزمان الأصيل طويلا أو أقصر. والأمر لا يتعلّق أساسًا بالمقياس الكمي لقِصر أو طول الدوام الذي تكون فيه الكينونة. عندما نقول إن المدّة تصبح طويلة، فهذا يعني أن أفق الدوام الذي يتبدّى لنا في البداية وفي الغالب، إذا ما تبدّى، كأفق للحاضر، وحتى هنا يتبدّى أكثر بوصفه فقط الآني والحالي، يتوسع إلى اتساع زمانيّة الكينونة كلّه. وصيرورة المدّة طويلة تكشف مدّة الكينونة في لاتعيُّنها الذي لا يقبل التعيين إطلاقًا. هذه المدّة تأسَر الكينونة، لكن بحيث لا تفهم من الاتساع الواسع تمامًا والمتسِع سوى أنها تبقى مكبَّلة من قِبلها وإليها. صيرورة المدّة طويلة هي اتساع أفق الزمان الذي لا يحمل اتساعه للكينونة مثلًا تحرّرًا أو تخلصًا من العبء، بل بالعكس تمامًا يضايِقها باتساعه. والزمان في اتساعه هذا يُضايق الكينونة وبذلك يتضمن في ذاته إشارة خاصة إلى قِصرها. صيرورة المدّة طويلة هو غيابٌ لقِصر المدّة. لكن كما أننا لا نفهم الطول كميًّا فإننا لا نفهم القِصر أيضًا كميًّا كمدّة قصيرة، بل إن غياب القِصر هو غياب حِدَّة وذروة لحظةٍ للفعل والوجود معيَّنةٍ كل مرّة. لكن غيابَ القِصر هذا، غيابَ تركُز لحظةٍ عندما تصير المدّة طويلةً لا يؤدي إلى غياب اللحظة، بل هنا لا تغيب إلا الإمكانيّة التي يتزايد فيها بالذات إمكان الممكن. ففي الغياب تفرض اللحظة ذاتها بصفتها المتمنِّع حقًا في تكبيل الزمان، بصفتها الإمكانيّة الأصيلة لما يجعل وجود الكينونة ممكنًا. وبذلك يتبيّن [230] كيف ينبع في الملَل هذا الاتساع والقصر –

المتجذّران معًا في الزمان - في ترابطهما الفريد من جديد انطلاقًا من الكيفيّة النوعيّة التي تكون عليها زمانيّة الكينونة، أو بالأحرى تتزمَّن بها.

§ 34 "تعريف" مُجمِل للملَل العميق كتوجيه صارم لتأويل الملَل وكتهييء للسؤال عن ملَل عميق معيَّن في كينونتنا الحاليّة

إذا أجملنا كلّ تحليلنا في هذا المستوى الذي وصلنا إليه أمكن أن نقول: **الملَل هو تكبيل أفق الزمان، ذلك التكبيل الذي يجعل اللحظة المنتمية إلى الزمان تغيب لكي ترغم في هذا الغياب الكينونةَ المكبَّلة إلى داخل اللحظة بوصفها الإمكانيّة الحقّ لوجودها، هذا الوجود الذي ليس ممكنا إلا وسط الكائن في كلّيته الذي يتمنّع بالذات في كلّيته في أفق التكبيل.**

بهذا الشكل يُمكن أن نعبّر في صيغة تعريف عن هذه البنية الداخليّة للملل في "الحال مُمِلّ لدى الواحد". لكن حتى هذا التعريف الذي نشأ عن تأويل أكثر نفاذًا لا يقول الكثير إذا أخذناه كقضيّة خبريّة تسجل أمرًا ما، بدل أن نأخذه كتوجيه صارم للتأويل، أي محمَّل بمزيد من الأسئلة، وبالذات لتأويلِ تَرَكَ ذاته، من دون أن يدري، خلف ذاته وجعل الكينونة المؤوَّلة على هامش الحال الوجداني الذي يتعيّن تأويله، من دون أن ينتقل إليه هو نفسه أبدًا. وما أبرزناه دائمًا في هذا التأويل بشكل أحادي - الجانبان البنيويان ومفصلهما - يتبيّن الآن ليس كخطإ، بل كأمر بالَغنا في التأكيد عليه، كأمر لا يُفهم بشكل سليم إلا إذا أدركنا الملَل انطلاقًا من وحدة [231] ماهيته، أي أدركنا الكلّ المهيكَل[47] انطلاقًا من هيكل[48] المفصل[49] ولا يحقّ أن نركّب ونَنتِج الحال الوجداني انطلاقًا ممّا قلناه، بل يجب في الوجدانيّة أن نوفر لهذه الشفافيّةَ الكاملة، في هذه الوجدانيّة

---

47 das Gefügte.

48 die Fügung.

49 die Fuge.

التي تشعّ منها تلك الشفافيّة على بنيتها انطلاقًا من وحدة الحال الوجداني وبالبقاء فيه.

لكن حتى لو أردنا أن نقبل تعريف الملَل هذا كتعريف بالمعنى المعتاد، فيمكن أن نقول إنه مستخلَص بشكل أُحاديّ من الشكل الثالث من الملَل، وبالتالي ليس عامًّا بما فيه الكفاية حتى يناسب كلَّ الأشكال وبالخصوص الشكلين اللذين عالجناهما في البداية. هكذا يظهر الأمر، ويجب أن نسلِّم بأن تعريفنا يرتكز على الشكل الثالث من الملَل. لكن يجب في الوقت نفسه أن نذكِّر بأن الشكل الثالث ليس مجرّد شكل عادي من الملَل، بل إنه أكثر عمقًا من الشكل الأول والثاني، أيْ في الآن نفسه أكثر ماهويّةً منهما. فنحن لا نقترب من ماهيّة شيء ما إلا عندما يتأتّى فهم ماهويته، وليس أبدًا عندما نجتهد في العثور أولا على الماهيّة الأكثر كلّيّةً التي تناسب كلّ الأشكال، أي على الماهيّة الأكثر فراغا، بوصفها الماهيّة الوحيدة والحقّ. وإذا كانت الفلسفة معرفة بالماهيّة - وإنها لكذلك بالمعنى الصحيح - فإن إمكانها يتأسّس في المقام الأول وبشكل حاسم بالنسبة إلى الكلّ في ماهويّة وقوة ماهويّة تساؤلها، وهذه ليست مسألة تخصّ المنهج، بل تخصّ رهان الوجود المتفلسِف وإمكانيّة رهانه. ويكمن بُعد إمكان الحسم في مدى ماهويّة هذه الأسئلة أو لاماهويتها في التفلسف نفسه. وهذا يعني أنه لا يُمكن الحسم في ماهويّة الأسئلة وبالتالي في آفاق المعارف الماهويّة الأساسيّة وأهميّتها في خواطر ميتودولوجيّة مسبقة ولا أيضًا في فلسفة لاحقة حول الفلسفة، بل فقط في التفلسف نفسه. وبناءً على القرابة الصميميّة [232] بين كلّ الفعل الماهوي في مجموعه - سواء أكان فنًّا أو فلسفةً أو دينًا - يصحّ عن الفلسفة ما يوجَّه للشاعر: شكِّل أيها الشاعر، لا تتكلّم[50].

ها نحن قد أفرطنا هنا مرّة أخرى - مثلما هو الأمر دائمًا - بسهولة في الحديث عن الفلسفة. لا نقتصد أبدًا بما فيه الكفاية في هذه الأحاديث عن

---

50 bilde Dichter, rede nicht، بمعنى انظم أيها الشاعر بدل أن تتكلّم.

الفلسفة، ولا نفعل أبدًا بشكل كافٍ في التفلسف[51]. ولا يُمكن أن نكتسب ألفة مع ماهيّة الفلسفة إلا إذا خَبِرناها انطلاقًا من التفلسف نفسه، لكننا لن نَخْبِرها عن طريق قراءة الأدبيّات الفلسفيّة والتعليق عليها، بل عن طريق جهد المحاولة. وهذا يجب أن يقودنا إلى أنْ نفهم فيلسوفًا أفضل مما فهم ذاته. غير أنّ هذا لا يعني أن نؤنِّبه وأنْ نحدّد الأسلاف الذين أثروا عليه، بل أنْ نكون قادرين على أنْ نعترف له بأكثر ممّا كان في حوزته هو نفسه. من لا يتحلّى بالحريّة الداخليّة لأن يكون كفيلسوف إنسانا تقتضي ماهيّته أنْ يُفهم أفضل مما فهم نفسه، تكون الفلسفة قد تلافته على الرَّغم من كلّ التعالُم الفلسفي. فالفلسفة ليست هنا إلا لكي تُتَجاوز. لكنها لا تستطيع ذلك إلا عندما تقوم أولا، وهي تستطيع ذلك بشكل أكثر ماهويّة كلّما كانت المقاومة التي تبديها من خلال كينونتها أعمق. والتجاوز لا يحدث عن طريق التفنيد بمعنى إثبات عناصر غير صائبة وأخطاء. لكن لا أحد يستطيع موضوعيًا أنْ يقول هل يُمكن أن ننال من جديد الحريّة الداخليّة للحوار والحديث الفلسفيّين وإلى أيّ مدى يُمكن عُمومًا في زمانٍ ما تحقيقها. لكن هذا لا يعفي من بذل الجهد لإدراك ذلك ولفت الانتباه إليه بالشكل السليم، أيْ دائمًا بشكل غير مباشر.

لكن لماذا نشير الآن بالذات وقد وصلنا على ما يظهر إلى اكتمال نسبي لتأويل ماهيّة الملَل إلى ذلك، أي إلى مشكلة ماهويّة التساؤل الفلسفي؟ لكي نصدَّ الانطباع بأننا الآن [233] أضَأنا - بشكل مطلق إذا جاز التعبير - الملَل في ذاته؛ وفي الوقت نفسه لكي نلمّح مسبقًا إيجابًا إلى أن **تحديد ماهوية الشكل الثالث من الملَل يبقى هو نفسه تابعًا لرهان فلسفي غير معبّر عنه إلى الآن لا يحقّ أن نتجنّبه.** ولهذا لا يحقّ أن نعتبر هذا التأويل معرفة نمتلكها الآن وربما تساعدنا في الإجابة عن السؤال ما هو الملَل بشكل ذكيّ بدرجة ما، بل فقط كتهيىء يساعد على أن يجعلنا تحليلُ هذا الحال الوجداني مستعدّين للسؤال عن ملَل معيَّن في كينونتنا نحن. لا يحقّ لنا أن نفتتح تأملا نظريًا عن الملَل، بل يجب أن نقود تأويلنا

---

51 يذكر هايدغر بالملاحظة التي عبر عنها في نهاية القسم التمهيدي، §15.

للملَل إلى أنْ يجعلنا مستعدّين لرؤية ملَل عميق في كينونتنا، ومن ثَمّ للعدول عن مواجهته إذا حلَّ. لهذا احتجنا إلى هذا التذكير بطابع التفلسف الذي ذكرناه في الجلسات التمهيديّة من منظور آخر.

إذا عرَّفنا ماهيّة الملَل متوجِّهين على أساس شكله الماهوي، فهذا لا يعني أن هذا التعريف ضيّق، بل بالعكس، إنه يمكِّننا من إدراك الارتباط الحقّ بين تعديلات الملَل هذه، وهذا التعديل ليس تغيّرًا عشوائيًا محلّقًا لأشكالٍ، بل مقيَّد بحدوث الكينونة التي يصعد فيها الملَلُ كلّ مرّة بهذا الشكل أو ذاك وخلال ذلك يلتصق بالسطح أو يجد طريقه إلى العمق. ولهذا لا يمكننا مثلًا أن نطبِّق ببساطة التعريف الذي بلغناه على الشكل الثاني أو الأول، كما لو كانا حالتين خاصّتين للثالث باعتباره الكلّيَّ. وبناءً على ذلك لا يحقّ لنا أيضًا، إذا فشلت محاولتنا غير المشروعة لتطبيق الشكل الثالث على الأول والثاني، أنْ نستنتج أنّ تعريف الشكل الثالث غير صحيح. لكن حتى لو تجنبنا أن نربط خارجيًا بين الأشكال الثلاثة التي عالجناها، فإنه سيبقى [234] من الصعب جدًا أن نُدخل عُمومًا تعريف الشكل الثالث الذي وصلنا إليه إلى سياق ما.

لكن العائق الرئيس الذي منعنا في البداية من رؤية السِّياق الماهوي الأصلي للأشكال الثلاثة يعود إلى حكم مسبق، وهو حكم مسبق أُوعزت به وعزّزته باستمرار معالجاتنا إلى الآن للأشكال الثلاثة. ويجب أن ننكبّ الآن على هذا الحكم المسبق.

انطلقنا عند تأويل الملَل من ملَل سطحي كما قلنا، من التعرّض للملَل من قِبل شيء ما، ومن هذا الملَل رجعنا إلى أشكال تزداد عمقًا. حدّدنا تدرُّج العمق من جوانب مختلفة، وبفعل كلّ ذلك تراءى لنا كما لو أن الملَل الأعمق تولَّد واقعيا على هذا الطريق، كما لو أن الأول هو سبب الثاني وكما لو أن الثاني يتحوّل إلى الثالث، وكما لو أن الشكل الثالث ينشأ في نهاية التحليل عن الأول. إلا أن هذا بالذات غير صحيح. فالشكل الأول من الملَل لا يتحوّل إلى الثالث عبر المرور بالثاني، بل إن الشكل الأول يعوق ويكبح الشكلين الآخرين لا سيّما

الثالث. فالهيجان المميّز للشكل الأول من الملَل ولقتل الوقت الخاصّ التابع له ليس مثلًا مجرّد ظاهرة نفسيّة مرافقة لهذا الملَل، بل إنه ينتمي إلى ماهيّته. وهذا يعني أن الإنسان المتعرّض للملَل يريد في هذا التعرّض للملَل من قِبل شيء ما – من دون أن يدري صراحة شيئًا عن ذلك - أن يتهرّب من "الحال مُمِلّ لدى الواحد"، أي – كما نرى ذلك الآن بشكل أوضح – أن يُبعد عن نفسه إمكانيّةَ أن تتجلى الكينونةُ فيه وتهتزّ بالشكل المحدَّد للملَل الثالث، أي في الاتساع والتركيز. بعبارة أخرى: في الشكل الأول من الملَل لا يزال هناك بالذات صدًى باهت، وإنْ لم يكن معروفًا بوصفه كذلك، لإمكان الملَل العميق غير المفهوم. أكيد أن الشكل الأول من الملَل [235] بما هو كذلك لا يُمكن أبدًا أن يتحوّل إلى الثالث، لكن على عكس ذلك يبقى الشكل الأول نفسه متجذِّرًا في إمكان الشكل الثالث، ويأتي من حيث إمكانه عُمومًا من الشكل الثالث للملَل. فليس الشكل الأول سببًا ولا باعثًا ومنطلقًا لتطوّر الملَل إلى الشكل الثاني والثالث، بل بالعكس: الشكل الثالث هو شرط إمكان الشكل الأول ومن ثَمّ الثاني أيضًا. فلا يُمكن أن يشعر الإنسان بالملَل أو أن يتعرّض للملَل من قِبل الأشياء والبشر المحيطين به إلا لأن هذا الإمكان الدائم للملَل بمعنى "الحال مُمِلّ لدى الواحد" يربض في أساس الكينونة. ونظرًا إلى أن كلّ شكل من الملَل يصعد من عمق الكينونة، ولأننا في البداية لا نعرف هذا العمق وأكثر من ذلك لا نعيره انتباها، لهذا فقط يبدو كما لو أن الملَل ليس له إطلاقًا أي منبع. ولهذا فإن الحدود بين أشكال الملَل نفسه سائلة[52]: هناك أشكال عدّة وسيطة تختلف بحسب العمق الذي يصعد منه الملَل، وبشكل أدقّ، بحسب العمق الذي يمنحه الإنسان لكينونته الخاصّة. ولهذا يحتلّ الشكل الثاني من الملَل مرتبة وسيطة خاصّة. فالشعور بالملَل لدى... يُمكن أن يصبح تعرّضا الملَل من قِبل...، ويمكن أن يصبح في شكل "الحال مُمِلّ لدى الواحد". لكن هذا لا يعني البتّة أن الشكل الثاني من الملَل يسبّب بما هو كذلك الشكلين الآخرين. وإذا ظهر بأن هذا الشكل يتحوّل

---

52 fließend: سائلة، غير ثابتة، غير قارة، غير صارمة.

إلى أحد الآخرين، فهذا مجرّد مظهر. في الحقيقة وفي العمق يحدث هنا في كلّ مرّة انتقال موازٍ لوجود الإنسان: إمّا إلى سطحه ومجال أفاعيله وإمّا إلى بُعد الكينونة بما هي كذلك، بُعد الوجود الأصيل. ولا يمكننا أن نعالج في هذا السّياق علاقة النشوء بين هذه الأشكال الثلاثة، وهذه المهمّة لا تنتمي أيضًا إلى هذه المحاضرة.

عالجنا إلى الآن الملَل في أشكال مختلفة، عالجنا أيضًا ملَلا عميقًا [236] كشكل من أشكاله، لكننا لم نعالج بتاتًا الأمر الحاسم، أيْ **الملَل الذي ربما يعيِّن كينونتنا الآن واليوم**. كلّ ما قمنا به إلى الآن لا يُمكن أن يكون، إذا جاز التعبير، إلا بداية نفقٍ يجب أن نلجه لكي نرى ماذا يحدث **اليوم** في كينونتنا لكي ندرك معناه كمعنى **أساسي لكينونتنا**، ليس مثلًا بغرض إنشاء أنثروبولوجيا أو فلسفة للثقافة، بل باعتباره يفتح لنا التساؤل الحقّ للتفلسف. وعليه فإن السؤال المقبل سيكون أمام مهمّة القيام بهذه الخطوة من الإيضاح المؤقت لماهيّة الملَل إلى الإظهار النوعي الخاص لإمكان الملَل العميق كحال وجداني في كينونتنا نحن.

§ 35 الزمانيّة في شكل معين لتزمُّنها هي ما يُمِلّ حقيقةً في الملَل

نظرًا لأن نشأة الملَل وعلاقة النشأة بين الأشكال المختلفة من الملَل تبقى ويجب أيضًا أن تبقى خفيّة تمامًا عن الفهم اليومي لهذا الحال الوجداني، فإنه يسود أيضًا في الوعي اليومي تردّدٌ بصدد ما يُمِلّ حقيقة، أيْ بصدد المُمِلّ أصليًا. يظهر في البداية أن ما يثير الملَل هو الأشياء المُمِلّة والبشر المُمِلّون وما إلى ذلك. ومحاولة إزاحة هذا المظهر الغريب ستكون خاطئة وعقيمة في الوقت نفسه. ففي الشكل الثاني من الملَل تبيَّن أن ما يثير الملَل هو الزمان الواقف. فلم يعد المُمِلّ هو أشياء المحيط، ولا أيضًا شخصنا نفسه. المثير للملَل هو الزمان. إنه هو ما يترك في فراغ ويعطِّل نوعيًا. إنه طبعًا الزمان الذي تركناه لأنفسنا، يبقى الزمان على الشكل الذي نعتقد أننا نعرفه يوميًا، الزمان الذي نحسب به. أما الآن في الشكل الثالث من الملَل فما يترك في فراغ [237] على كيفيّة التكبيل هو زمان

الكينونة بما هو كذلك، والمعطِّل-المرغِم هو هذا الزمان في إمكانه كلحظة، هو زمانيّة الكينونة نفسها، بالعلاقة مع ما يخصّها ماهويًا، وذلك بمعنى ما يجعل الكينونة ممكنةً عُمومًا: **الأفق واللحظة**. المثير للملَل في الملَل العميق، أيْ - تبعًا لما سبق - المثير الوحيد والحقيقي للملَل هو **الزمانيّة في كيفيّة معيّنة لتزمُّنها.**

ليس المُمِلّ هو الأشياء الكائنة بما هي كذلك - سواء مفردةً أو مترابطةً - ولا البشر الكائنين كأشخاص يُمكن ملاحظتهم والعثور عليهم، لا الموضوعات ولا الذوات، بل الزمانيّة بما هي كذلك. لكن هذه الزمانيّة لا تقوم بجانب "الموضوعات" و"الذوات"، بل هي شرط إمكان ذاتيّة الذوات، وذلك على اعتبار أن ماهيّة الذوات تكمن بالضبط في أن لها كينونة، أيْ في أنها تحيط مسبقًا دائمًا سلفًا بالكائن في كلّيّته. ولأن الزمانيّة تحيط بالأشياء والأشخاص وتخترقها، ولأن الزمانيّة في ذاتها هي المثير الحقّ والوحيد للملَل، لهذا يُمكن أن ينشأ المظهر المشروع بأن الأشياء مُمِلّة، بأن الشخص بما هو كذلك هو الذي يشعر بالملَل.

كيف ينشأ هذا المظهر، لماذا هو ضروريّ ومشروع، إلى أيّ حد يُمكن أن تبعث الأشياء والناس على الملَل وتثيره، كلّ ذلك لا يُمكن إيضاحه إلا عندما نكون أمام الأسئلة المركزيّة التي ينبغي أن تنشأ لدينا كأسئلة ميتافيزيقيّة أساسيّة انطلاقًا من الحال الوجداني الأساسي للملَل.

§ 36 التقديرُ العاميّ للملَل وكبحهُ للملَل العميق

يشهد التقدير العاميّ للملَل على أن ماهيّة الملَل ومنبعه يبقيان ويجب أن يبقيا مجهولين لدى الفهم اليومي. [238] فالملَل في الفهم العامي مزعج ومؤلم وغير محتمل. كلّ هذا يَعُده الفهمُ العامي عديم القيمة والقدْر وجديرًا بأن يُنبَذ، ويَعُد التعرّض للملَل علامة على السطحيّة والخارجيّة. أمّا من يسطِّر لحياته مهمّة سديدة ويعطيها مضمونا، فلا ينبغي أن يخشى من الملَل، إنه آمِن إزاءه.

لا نعرف ما الذي يفوق الآخر في هذه الأخلاق: الثقة الكاذبة بالنفس أو التفاهة. لكن ليس مصادفةً أنّ الفهم العامي يحكم على الملَل بهذا الشكل، بل هذا الحكم له أسبابه. والسبب الحاسم لسوء فهم الملَل هو سوء تقدير ماهيّة الحال الوجداني عُمومًا وليس فقط ماهيّة الملَل كحال وجداني خاص، وهذا يعود بدوره إلى تصوُّرٍ للكينونة يظهر كما لو أنه مفهوم من تلقاء ذاته ومطلق. فالأحوال الوجدانيّة بحسب ذلك التصور هي ما يوقظ فينا اللذة والألم، ما يتعيّن علينا إذن أن نقوم بردّ فعل إزاءه. والملَل مؤلم بالتأكيد، ولهذا فهو وضع يجب إزاحته.

بذلك نتجاهل أمرين: 1. أنّ الحال الوجداني في ذاته يكشف، أي يكشف الكينونة نفسها، يكشف كيف هي وكيف تجد نفسها لدى ذاتها ولدى الأشياء؛ 2. أنّه لا يستطيع ذلك إلا لأنه يصعد من أساس ماهيّة الكينونة، وينفلت في الغالب من مجال حريّتها.

لكن عندما يُفهم الملَل وما يماثله بالمعنى العامي، فإن سيادة هذا الفهم بالذات هي ما يكبح الملَل العميق، بل ويُسهم هو نفسه في أن يبقى الملَل العميق على الدوام حيث يريد الواحد أن يراه حتى ينقضّ عليه في مجال أفاعيل الكينونة السطحيّة. وهنا يتبدّى أن تصوّر المشاعر وما يماثلها ليس بدون عواقب كما نعتقد، بل يقرر بالمعيّة ماهويا حول إمكانها ومداها وعمقها.

[239] الفصل الخامس

السؤال عن ملَلٍ عميق معيَّن كحال وجداني أساسي لكينونتنا اليوم

§ 37 عودة إلى السؤال عن ملَلٍ عميق بما هو الحال الوجداني الأساسي لكينونتنا

بفضل هذا التأويل ولجنا معرفة من نوع خاصّ. ولا يمكننا أبدًا أن نعبِّر عن المضمون الماهوي لهذه المعرفة في صيغة جاهزة، لأنه لا يكمن في تجميع معلومات مثل تلك التي ربما لقنتْها لنا محاضرة في علم الحَيَوان أو التاريخ المعاصر في المدّة نفسها التي استغرقت شهرين. فمنْ يسمع محاضرات في مثل هذه العلوم يتقدّم كلّ ساعة خطوة أكثر ويضيف كلّ يوم حزمة ومجموعة من الصفحات. أما نحن فإن ما بحوزتنا يتناقص يوما عن يوم، وفي كلّ ساعة نتقدّم أقل، بل نراوح دائمًا مكاننا. ليس ذلك وحسب، بل ربما قد خرقنا الأرضيّة التي كنا نقف عليها في البداية ففقدنا كلّ أرضيّة وأصبحنا نتأرجح، نتأرجح في حال وجداني. حال وجداني فقط - بعد كلّ هذا الجهد. بل ربما لم ندخل حتى في حال وجداني، بل فقط في إمكانه الأكثر شفافيّة، أي في الاستعداد لتلقّيه، وهو استعداد متجذِّر يضرب بجذوره في الكينونة، بحيث إن هاته تأتي بإمكان جعل الحال الوجداني ممكنا، بالوجدانيّة. بالفعل، إذا كنّا قد ظفرنا بهذا وبهذا بالذات: **الاستعداد الأكثر شفافية لتلقّي هذا الحال الوجداني** - في أيّ شكل كان - فهو وحده كافٍ، وهذا لا يُمكن أبدًا اعتباره نتيجة ولا يُمكن ولا يحقّ لي أبدًا أن أمتحن فيه أيّ واحد منكم.

يكفي أنْ نستعدّ بكيفية شفافة لتلقّي [240] هذا الحال الوجداني الذي نسمّيه ملَلا، وربما أنْ نفهم بجانب هذه الشفافيّة أنّه من السهل أنْ نتغلّب على الملَل بقتل متقلّب للوقت ومن ثَمّ ربما أنْ نُظهر أمام أنفسنا كفاءة ومهارة في الحياة سليمتين ومستقيمتين، وأنّه من الصعب أن نمتنع عن مواجهة ملَلٍ عميق وأن نترك وجدانيته تضبطنا حتى نسمع منه ما هو ماهوي. لكن إذا فهمنا هذا فلن نستمرّ أيضًا في الاعتقاد بأنّ مثل هذا الملَل العميق يُمكن ملاحظته أو أنه يكون هنا من خلال ومع حديثنا عنه. إنه لا يصبح يقظًا إلا عندما لا نتصرّف ضده.

لكن هذا المطلب بالذات الذي يهتدي بماهيّة الملَل الصاعد أصليًّا في الكينونة وينتج مباشرةً عن فهمه، هذا المطلب يلاقي بالذات عندنا واليوم سوء الظن. فما معنى أن تمتنع الكينونة عن المواجهة علمًا بأن الكلّ يلحّ على الحسم ويتكلّم على الحسم؟ ما معنى عدم المواجهة على الرَّغم من أن محن الكينونة تتراكم من كلّ جانب؟ عدم المواجهة - أليس هذا نداءً إلى القنوط والاستسلام، إلى الحال الوجداني للأفول واليأس مع الشّلل الذي يرافقها؟ ألا يعني نشر الليل والظلمة على الكينونة، بدل العمل بجميع الوسائل الممكنة من أجل ظهيرة مضيئة للكينونة؟

حكم الفهم البشري السليم يدعم بسهولة سوء الظن هذا إزاء مطلب عدم المواجهة. لكن السؤال هو ما معنى عدم المواجهة، هل معناه أنْ نقف مكتوفي الأيدي محتارين وأنْ نترك أيَّ حال وجداني يكتسحنا. إنه لا يعني هذا كما لا يعني ذلك الانشغال النشط، لا يعني تلك الانفعالية[1] ولا هذه الفعالية[2] - بل شيئًا قبلهما: إمساك الكينونة لذاتها الذي هو انتظار. وهذا الانتظار ليس لامعيًّنا، بل يتّجه نحو طرح سؤال ماهوي على الكينونة نفسها. سألنا سابقًا هذا السؤال (قارن أعلاه ص. 115 وما بعدها)[3] صحيح [241] أننا لم نطرحه على الإنسان

---

1 Passivität.

2 Aktivität.

3 ص. 175 وما بعدها في هذه الترجمة.

الذي يجول عُموميًا ويحصل على مراتب الشرف بوسائله الخاصّة، على خادم الثقافة وقرد ابتكاراته، لم نسأل ما موقع هذا الإنسان في مسار تاريخٍ للعالم، إلى أين وصل اليوم وماذا ينبغي أن يصير من هذه الزاوية. لم نسأل أين يقف الإنسان، بل كيف هو حال الإنسان، حال "الكينونة" فيه. طرحنا هذا السؤال بشكل أكثر تعيُّنا من خلال السؤال: **هل أصبح الإنسان في النهاية يَمَلّ ذاته؟**

علينا من جديد أن نطرح هذا السؤال من حيث هو سؤال يتكلّم فيه انتظارٌ للكينونة ممسكٌ لذاته، أيْ يمنح سندًا لإمساك الذات هذا. فالفهم المشترك ومعه الممارسة الحياتيّة وكلّ تركيز على البرامج لا يفهم أبدًا ولا يُمكن أنْ يفهم أنّ سؤالا يستطيع أنْ يمنح سندًا. فهذا لا يتأتّى كما هو معقول إلا للجواب. والجواب هو قضيّة راسخة، عقيدة، اقتناع.

ينبغي أن نطرح الآن من جديد السؤال هل أصبح الإنسان في النهاية يَمَلّ ذاته بصفته السؤال الذي نتهيّأ فيه لحال وجداني أساسي لكينونتنا. **الآن من جديد** - **بعد أن حاولنا إيضاح ماهيّة الملَل وصرْنا بالتالي قادرين على أن نعيد السؤال بشكل أكثر شفافيّة.** بشكل أكثر شفافيّة، لأننا نرى الآن بشكل أوضح: 1. بنيةَ الملَل عُمومًا وجانبيه البنيويين، ترك الفراغ والتعطُّل، ووحدتهما الأصلية؛ 2. نرى أن هذه الوحدة تنبع من منبع الزمانيّة التي تهتز فيها ماهيّة الملَل؛ 3. نرى أشكالا أساسيّة مختلفة من الملَل.

من أجل إعادة طرح السؤال هل أصبح الإنسان في النهاية يَمَلّ ذاته، نرى الآن فورًا أننا لا يُمكن أنْ نسأل هل يتعرّض الإنسان الحالي للملَل من قِبل أشياء معيَّنة وهل يتعرّض له أكثر مما كان في عصور أخرى. لا يُمكن أن يتعلّق السؤال بتعرّض الإنسان للملَل [242] من قِبل أشياء وأوضاع وأحداث معيَّنة، ولا بالشعور بالملَل لدى مناسبات معيّنة. فهنا أيضًا يجري الملَل في قتل معيَّن للوقت، وبعبارة أدق في أوضاع يُمكن اعتبارها بشكل صريح وواعٍ كثيرًا أو قليلًا قتلًا للوقت ضدّ شعور ممكن بالملَل. سؤالنا - هل أصبح الإنسان في النهاية يَمَل ذاته؟ - لا يُمكن أن يعني سوى: **هل أصبحت الكينونة في الإنسان الحالي بما هو كذلك مُمِلَّةً**

في النهاية؟ نسأل عن ملَل عميق، عن ملَل واحد - أيْ ملَل معيَّن، أيْ عن ملَل في كينونتنا نحن، وليس عن الملَل العميق بعامّة وكليًّا. وإذا كنّا قد سألنا من قبلُ هكذا، وكان السؤال يثير الانطباع كما لو أن التأويل السابق للملَل قدّم لنا بشكل ما وصفةً موضوعيّةً للملَل، فقد كان ذلك الانطباع وهْمًا كما يظهر الآن. لا نفهم الملَل العميق بما هو كذلك إلا انطلاقًا من ملَلٍ معيَّن، أي ماهوي، ومن هنا يستمد أيضًا، بناءً على ذلك، كلُّ تأويلٍ للأشكال السطحيّة توجيهَه وضوءه. ليست معرفة الماهيّة ممكنة إلا انطلاقًا من أصليّة تساؤلٍ وفيها.

§ 38 السؤال عن الملَل العميق المعيّن باتجاه الترك في فراغ النوعي والتعطُّل النوعي

نسأل عن ملَل عميق معيَّن لكينونتنا. نسأل عنه، ولدينا الآن توجيهات لهذا التساؤل مستمدّة من بنية ماهيّة الملَل العميق التي بيّنّاها. نسأل باتجاه الجانبين البنيويين للترك في الفراغ والتعطُّل ووحدتهما، أي نسأل باتجاه **الترك في فراغ النوعي** في الملَل العميق، و**التعطل النوعي** في الملَل العميق، عن **الأساس النوعي لوحدتهما**.

[243] أ) الضرّ الماهوي في كلّيّته، غيابُ (تمنعُ) الضيقِ الماهوي لكينونتنا الحالية بوصفه الترك في فراغ المنتمي إلى الملَل العميق المعيَّن

نسأل في هذه الاتجاهات المعيَّنة متعمِّدين أن يتمّ ذلك بشكل يكاد يكون تخطيطيًّا. الملَل العميق، تركه في فراغ هو أنْ تكون الكينونة متروكة للكائن المتمنّع في كلّيّته، وبذلك هناك فراغ في كلّيّته. نسأل: هل يضبط وجدانيًّا كينونَتنا نحن فراغ في كلّيّته مثل هذا؟ الفراغ - لا يعني ذلك بحسب ما قلناه إلى الآن العدم الكلّي، بل الفراغ بمعنى التمنُّع، بمعنى الانسحاب، إذن الفراغ كنقص وكحرمان وضرّ. فهل يمسّنا ضرٌّ، هل يهاجمنا ضرٌّ؟ سوف نجيب: يمسّنا أكثر من

واحد، ففي كلّ مكان هناك هزّات وأزمات ومصائب وضرّ: البؤس الاجتماعي الحالي، الارتباك السياسي، عجز العلم، فراغ الفن، فقدان الفلسفة لأرضيّتها، عجز الدين. أكيد أن هناك ضرًّا في كلّ مكان. لكن سيقول المرء إن رؤيته هو وحده تنمّ عن نظرة أُحاديّة، فهناك أيضًا بشكل قوي وصاخب ودائم التجدُّد محاولاتٌ ومساعٍ تبتدئ وتُجرَّب المرّة تلو المرّة للتغلّب على هذ الضرّ وإزالته وتحويله فورًا إلى نظام ورضا. ولأجل ذلك يشتغل دائمًا ليس فقط أفرادٌ، وإنّما جماعاتٌ وجمعيّات ودوائر وطبقات وأحزاب - الجميع والكلّ منظم ضد الضرّ، وكلّ منظمة لها برنامجها.

لكن ردّ الفعل الحالي هذا إزاء ضرّ الكينونة يؤكّد هذا الضرّ، ويؤكّد في الوقت نفسه وقبل ذلك شيئًا آخر. فهذا الدفاع المضطرب عن النفس ضد المحن لا يسمح بالذات بقدوم ضرّ في كلّيته. وهذه المحن ليست إذن دليلا على الفراغ في كلّيّته الذي نسأل عنه. إنها لا يُمكن أن تفصح عن ترك في الفراغ في كلّيته، ما دام "في كلّيّته" هذا لا يعني مجرّد جمع حسابي لمحن وشقاءات مفردة. نبحث سدًى [244] عن ضرّ في كلّيته. وهكذا فرغم كلّ أشكال الضرّ المفرد يبقى سؤالنا عن ملَل عميق في كينونتنا، عن ترك في الفراغ مناسب له، بلا سند، بل من دون حتى دليل كافٍ على جواب. السؤال بدون سند واعتباطي، لا يراعي ما يوجد هنا، بل لا يريد أن يكتفي به.

لكن ربما لم نعطِ بعدُ لسؤالنا عن الضرّ في كلّيّته الاتجاهَ السليم. إذا لم نجدْ جوابًا عن سؤالنا عن ضرّ في كلّيّته، فهل يجب أن نتخلّى بلا تروٍّ عن هذا السؤال؟ أم هل يكمن في نوع تساؤلنا أنْ لا ننتبه إلى إمكان الجواب؟ نسأل عن فراغ في كلّيّته، وإذن عن ضرّ لا يُمكن أن يكون له طابع المحن التي سردناها. ليس هذا البؤس الاجتماعي، وليس ذلك الارتباك السياسي، وليس عجز العلم هذا، وليس فراغ الفن ذاك، وليس فقدان الفلسفة هذا لأرضيّتها، وليس عجز الدين ذاك - ليس الضرّ هو أن يضايِقنا هذا الضرّ أو ذاك هكذا وهكذا، بل بالأحرى ما يضايِق في العمق وفي الخفاء هو غياب ضيق ماهوي لكينونتنا في كلّيته.

غياب الضِّيق الماهوي للكينونة هو الفراغ في كلّيته حيث لا يوجد أحدٌ مع الآخر أو جماعة مع الأخرى في وحدة متجذّرة لفعل ماهوي. فجميعنا وكلٌّ منّا مستخدم لدى شعار، وتابع لبرنامج، لكن لا أحد وصيّ على العظمة الداخلية للكينونة وضروراتها. يهتزّ في النهاية في كينونتنا هذا الترك في فراغ الذي فراغه هو غيابُ ضيق ماهوي. يغيب في كينونتنا السّر، وبذلك يغيب الفزع الداخلي الذي يحمله معه كلّ سرّ والذي يمنح للكينونة عظمتها. غياب الضيق هو ما يضايق أساسًا وما يترك بعمق في فراغ، أي هو في العمق **الفراغ المُثير للملَل**. يكون غياب الضيق هذا [245] محجوبًا ظاهريًا فقط، لكن تشهد عليه بالذات أفاعيل الرّواج الحالي. ففي كلّ التنظيم وتسطير البرامج والمحاولة هناك في الأخير رضا عام مُشبَع بانعدامٍ للخطر. هذا الرضا في أساس كينونتنا يجعلنا نعتقد، على الرَّغم من كلّ الضرّ العديد، بأنه لم يبق من اللازم أن نكون أقوياء في أساس ماهيّتنا. لم نعدْ نهتمّ إلا بالمهارات التي يُمكن تلقينها. والحاضر مليء بمشاكل البيداغوجيا وأسئلتها. لكن لا يُمكن أبدًا بواسطة مراكمة المهارات تعويضُ القوة والسلطة، وإذا ما تم بذلك بلوغ شيء ما فلن يكون سوى خنق كلّ هذه.

ب) المطلبُ الأقصى للكينونة بما هي كذلك المعلَن عنه بالمعيّة في غياب الضيق (اللحظةُ المعلَنة بالمعية) بوصفه تعطُّلَ الملَلِ العميقِ المعيَّنِ

لا يكمن الضرّ الأعمق الماهوي للكينونة في أنّ ضرًّا معيَّنا وواقعيًّا يضايِقنا، بل في تمنّع ضيق ماهوي وفي أننا نكاد لا ندرك ولا نستطيع أن ندرك تمنّع الضيق هذا في كلّيّته. وهذا لأن ما **يعلِن** عن ذاته في هذا التمنّع يبقى غير مسموع. ولأنه ليس مسموعًا لا يبقى ممكنًا سوى أن نلحّ أوّلا في السؤال عنه. وكما أننا ألححنا في سؤالنا عن ترك الفراغ في كينونتنا، فيجب أن نلحّ أيضًا في السؤال عن **التعطُّل** الموحَّد معه حتى نبلغ بذلك **التساؤل الكامل** عن ملَل عميق بما هو حال وجداني أساسي لكينونتنا.

تكمن حدَّة كلّ تمنّع في أن المتمنَّع فيه يعلَن عنه بما هو كذلك بكلّ صلابة، أيْ يعلَن عنه في ضرورته ويوضع في المقدمة. وإذا كنّا اليوم لا نفهم

هذا الضرَّ الماهوي لكينونتنا أيْ غيابَ الضيق، فإن ذلك يجب أن يعود أيضًا إلى أننا منذ البدء لا نستطيع أن نسمع ونفهم ما يعلَن عنه بالمعيّة في هذا التمنّع. [246] فمن لا يكلّف على نفسه[4] شيئًا لا يُمكن أبدًا أن يعرف شيئًا عن التمنّع وأن يخبر التمنُّع عليه، بل إنه يرفل في رضًا يمتلك فيه ما يرغب فيه ويرغب في ما يُمكن أن يمتلك. وكما أننا لا يُمكن أن نلاحظ في كينونتنا ترك الفراغ العميق الذي بينَّاه كما لو كان شيئًا قائما، وإنما يحقّ لنا فقط أن ننبِّه إليه سائلين، فلا يحقّ لنا أيضًا الآن سوى أن نسأل: ما الذي يعلَن عنه بالمعيّة في غياب الضيق هذا، في تمنّع الكائن في كلّيّته هذا؟ أيّ تعطيل معيَّن يُمكن أن ينتمي إلى ترك الفراغ المعيَّن هذا؟ تعرّفنا على التعطيل النوعي للملَل العميق كإرغام إلى ذروة ما يجعل الكينونة بما هي كذلك ممكنة، إلى اللحظة. إذن نسأل: أيّ لحظة يُمكن ويجب أن يعلَن عنها بالمعيّة في تمنّع الضيق ذاك بوصفها الممكِن حقّا؟ على ماذا يجب أن تعزم الكينونة بما هي كذلك لتكسير تكبيل ذلك الضرّ، ضرّ غياب الضيق في كلّيّته، أيْ من أجل أن تكون عُمومًا في مستوى ذلك الضرّ العميق وأن تنفتح له من أجل أن تَخبِره حقيقةً بوصفه ما يضايِق؟ بموازاة ذلك الفراغ في كلّيّته يجب أن يُعلَن للإنسان المطلبُ[5] الأقصى، ليس أيّ مطلب، ليس هذا المطلب أو ذاك، بل مطلب الإنسان إطلاقا. وما هذا؟ أنَّ الكينونة بما هي كذلك موضوعة على عاتق[6] الإنسان، أنّه أُوكِل إليه - أن يكون هنا[7].

لكن ألا نعرف جميعًا ذلك؟ نعم ولا. إننا لا نعرفه باعتبارنا نسينا أنَّ على الإنسان، إذا أراد أن يصير ما هو، أن يلقي كلّ مرّة الكينونة على كتفيه؛ أنَّه لا يكون بالذات عندما يترك ذاته يُجَرّ من قِبل دفعات حتى لو كانت "روحيّة"؛ أنَّ

---

4 jdm., sich etwas zu muten / zumuten، فرض على ذاته أو على آخر القيام بمهمّة يصعب جدًّا القيام بها، حمَّل ذاته أو حمّل آخر مهمّة فوق طاقته، أكثر مما يطيق، وضع على عاتقه شيئًا يصعب تحمّله.

5 Zumutung.

6 zugemutet.

7 da zu sein: أن يكون هنا، أن يتحمّل كينونته، أن يكون كينونته.

الكينونة ليست شيئًا يُمكن أن نجعله بشكل ما يتجوّل في عربة، بل ما يجب على الإنسان أن يتحمّله صراحةً. لكن لأننا نعتقد أنه لم يعدْ من الضروري أنْ نكون أقوياء وأنْ نجابه الخطر، [247] فإننا أيضًا تسلّلْنا جميعًا من منطقة خطر الكينونة التي ربما نثقل فيها على أنفسنا عندما نتحمّل الكينونة. وربما ينكشف اليوم غياب الضيق في كلّيّته على أحدّ وجه في أنه، على ما يرجّح، لم يبق أحدٌ ينوء بثقل الكينونة، بل إننا في أحسن الحالات نشكو من بؤس الحياة. يجب على الإنسان أنْ يعزم من جديد على هذا المطلب[8]. فضرورة هذا العزم هي مضمون لحظة كينونتنا المتمنّعة وفي الوقت نفسه المعلَنة.

على ماذا إذن يتعيّن أن تعزم الكينونة؟ على أن توَفّر لذاتها أولا من جديد المعرفة الحقّ بما يكمن فيه ما يجعلها هي نفسها ممكنة. وما هذا؟ أنَّ اللحظة يجب أنْ تكون دائمًا من جديد في انتظار الكينونة من حيث هي كذلك، وذلك حتى تضع فيها ذاتها أمام ذاتها بوصفها ما يُلزِم حقًا. أمام ذاتها - ليس كمثل راسخ ونموذج معلّق بشكل جامد، بل أمام ذاتها بوصفها ما يجب أن يَنتزِع بالذات من جديد إمكانيّته الخاصة وأن يتحمّل ذاته في هذه الإمكانيّة.

ماذا تتطلّب إذن اللحظة المعلَنة بالمعيّة في غياب الضيق هذا في كلّيّته؟ تتطلب أنْ تُفهم هي نفسها وأن تدرَك بوصفها الضرورة الأكثر صميميّة لحريّة الكينونة. فما يعلَن عنه بالمعيّة هو ضرورة فهم أنّ الكينونة يجب أن تحمل ذاتها من جديد إلى المجال المفتوح، أن تدرك ذاتها بوصفها "كينونة".

إذا كان غياب هذا الضيق يضايقنا بالفعل، فيجب إذن أن يسير الظمأ إلى الإمكانيّة القصوى والأولى لهذه اللحظة يدًا في يد مع غياب الضيق الماهوي. إلا أننا لا يُمكن أبدًا أن ندّعي ونلاحظ موضوعيًا وفي ذاته أن هذا الفراغ يتركنا فارغين وفي الوقت نفسه يرغمنا إلى ذروة هذه اللحظة. لا يُمكن أن نلاحظ الاهتزاز بين اتساع هذا الفراغ وذروة هذه اللحظة، أيْ لا يُمكن أن نسجّل هذا

---

[8] Zumutung.

الملَل العميق لكينونتنا مثلما نسجّل معطًى واقعيًّا. لا نستطيع سوى [248] أن نسأل هل هذا الملَل العميق يضبط في النهاية كينونتنا وجدانيًّا، أي نستطيع أن نسأل ما إذا لم تكن إنسانيّاتنا اليوميّة الحاليّة، ما إذا لم يكن كوننا بشرًا يجابه في كلّ شيء - في كلّ تصرّفه وفي عمائه من قِبله - إمكانيّةَ صعود ذلك الملَل العميق. يُمكن فقط أنْ نسأل ألّا يختزل الإنسان الحالي اتساع ضرِّه العميق الخفيّ ذاك إلى الضرّ الذي يجد له على الفور علاجًا يَطْمئنّ فيه ويهدأ. يُمكن فقط أن نسأل هل الإنسان الحالي قد كسّر وثنى دائمًا سلفًا ذروة اللحظة الأحدّ وجعلها ثلمةً وأبقاها ثلمةً بفعل عجلة ردّ فعله وبغتة برامجه، هذه العجلة والبغتة التي يخلطها مع عزم اللحظة. لا يُمكن أن نلاحظ ذلك الملَل العميق في كينونة الإنسان الحالي، يُمكن فقط أن نسأل ألّا يكبح الإنسان الحالي اليوم في ومن خلال كلّ إنسانيّاته بالذات ذلك الملَل العميق، وهذا يعني ألّا يُخفِي عن ذاته كينونته بما هي كذلك - على الرَّغم من كلّ السيكولوجيا والتحليل النفسي، بل بالذات بواسطة السيكولوجيا التي تقدّم ذاتها اليوم بوصفها سيكولوجيا الأعماق. لا يُمكن إلا في هذا التساؤل أنْ نفهم ذلك الملَل العميق وأنْ نفسح له المجال. لكن السؤال عن هذا الحال الوجداني الأساسي يعني أنْ لا نستمرّ في تبرير ومزاولة الإنسانيّات الحاليّة للإنسان، بل أن نحرّر الإنسانيّة في الإنسان، أن نحرّر إنسانيّة الإنسان، أيْ ماهيّة الإنسان، أنْ نجعل الكينونة فيه تصبح ماهوية. وتحرير الكينونة في الإنسان لا يعني جعلَه في موقع تحكُّمي، وإنّما تحميلَ الإنسان الكينونةَ بصفتها حِمله الأخصّ. فليس حرًّا إلّا من يستطيع حقًّا أن يضطلع بحِمل. التساؤل عن الحال الوجداني الأساسي يعني التساؤل عن ما يدعو الحال الوجداني الأساسي بما هو كذلك إلى السؤال عنه. وفي هذا التساؤل وحده نستطيع أن ننتقل إلى المجال الذي يتقرّر فيه مدى تحلّينا بالجرأة على ما يقوله لنا هذا [249] الحال الوجداني الأساسي. إذن يجب أن نسأل فعليًا ما يدعونا إلى السؤال عنه، أن نسأل بإلحاح عن ما يضايقنا في هذا الحال الوجداني الأساسي وفي الوقت نفسه ربما يغيب كإمكانية حاسمة. ويجب أن نفهم كيف ننقل إلى الكلمة ما تريد

أن تقوله الكينونةُ في هذا الحال الوجداني، إلى تلك الكلمة التي لا نمارس فيها ثرثرة، بل إلى الكلمة التي تدعونا إلى الفعل وإلى الكون. ينبغي أن نفهم هذه الكلمة، أي أن نرسم[9] حقيقة الحال الوجداني الأساسي انطلاقًا من هذا المضمون الماهوي.

---

9 entwerfen.

[251] القسم الثاني

الطرح الفعلي للأسئلة الميتافيزيقية التي يتعيّن بسطها انطلاقاً من الملَل العميق بوصفه حالًا وجدانيًا أساسيًا.

السؤال: ما العالم؟

الفصل الأول

الأسئلة الميتافيزيقيّة التي يتعيَّن بسطها انطلاقًا من الملل العميق بوصفه حالًا وجدانيًا أساسيًا

§ 39 الأسئلة عن العالم والتفرُّد والتناهي بما هي أسئلة يدعو الملل العميق بوصفه حالًا وجدانيًا أساسيًا إلى طرحها. ماهيّة الزمان بوصفها جذر الأسئلة الثلاثة

ما يضايِقنا[1] هو غياب الضِّيق[2] في كلّيّته، هو اتساع هذا الفراغ في كلّيّته. فماذا يعني "في كلّيّته" هذا؟ وكيف يُمكن أن توجد الكينونة في الكائن في كلّيّته على هذا النحو؟ ماذا يحدث عندما يحاصرنا[3] "في كلّيّته" هذا؟ نسمى اتساع "في كلّيّته" هذا الذي يتجلّى في الملل العميق العالمَ. يجب أن نسأل: ما العالم من حيث هو ما يضعنا أمامه هذا الحالُ الوجداني الأساسي؟

تمنُّع الكائن في كلّيّته يعلِن بالمعيّة عن ما يجعل حقًّا الكينونةَ ممكنةً، عن اللحظة[4] وهذه هي نظرة[5] عزم الكينونة على أن تكون "كينونة" توجد كلّ مرّة في الوضع الذي تضطلع به كلّيًا بوصفها كلّ مرّة هذه الكينونةَ المتفرِّدة والفريدة. نسأل

---

1 bedrängen.

2 Bedrängnis.

3 umdrängen.

4 Augenbick.

5 Blick.

وفق الإمكانيّة التي يعلنها لنا هذا الحال الوجداني الأساسي عندما نسأل: ما اللحظة، ما هذا الذي يحدث فيها ومعها، ما تفرُّد الكينونة على نفسها؟

[252] لا نسأل عن العالم وعن التفرُّد كما لو كنّا نسأل عن أمرين اثنين كيفما كانا، بل عنهما بوصفهما بالذات ما يتجلّى في الحال الوجداني الأساسي للملل العميق في وحدة وصلة أصليّة، وما لا يُمكن أن يضبطنا وجدانيًّا في التمنُّع المعلِن والإعلان المتمنِّع إلا بوصفه هذه الوحدة.

نسأل إذن وفق ما يدعونا هذا الحال الوجداني الأساسي للملل العميق حقًّا وبالفعل إلى أن نسأله عندما نسأل: من أين ولماذا ضرورة هذا الارتباط بين الاتساع والذِّروة، بين الأفق واللحظة، بين العالم والتفرُّد؟ ما هذه "الواو" التي تربط بين الاثنين؟ ولماذا يجب في النهاية أن ينكسر اتساعُ ذلك الأفق المكبِّل بواسطة اللحظة، ولماذا لا يُمكن أن ينكسر إلا بواسطتها بحيث تبلغ الكينونة في هذا الانكسار بالذات الوجودَ الأصيل؟ فهل ماهيّة وحدة الاثنين وتركيبهما هي في النهاية كَسْر؟ وماذا يعني انكسار الكينونة على نفسها هذا؟ نسمّيه تناهي الكينونة ونسأل: ماذا يعني التناهي؟ بهذا السؤال فقط نبلغ السؤال الكامل الذي يستوعب ما يفصح عن ذاته في ذلك الحال الوجداني الأساسي. أليس تناهي الكينونة هو ما يرِنُّ في الحال الوجداني الأساسي للملل العميق ويضبطنا وجدانيًا؟

في بداية محاضرتنا عرضنا هذه الأسئلة الثلاثة التي يدعونا الحال الوجداني الأساسي للملل العميق إلى طرحها - ما العالم، ما التناهي، ما التفرُّد؟ - بشكل مباشر واعتباطي فقط. والآن اتضح أكثر أن هذه الأسئلة لم تُستمَدَّ من الكتب، ولم تُجمَّع بالرجوع إلى شتّى الاتجاهات الفلسفيّة؛ إنها لا تردِّد تقليدًا ميتافيزيقيًّا له طابع خارجي، بل تكشف الآن عن إمكانها، أي عن ضرورتها، في ضُرّ كينونتنا. وهي ليست أسئلة حقّ إلا إذا كانت وبقيت متجذِّرة في المحلّ الذي نرى الآن أنها تأتي منه. [253] وما دامت أسئلةً حقّ بهذا المعنى، فإنها ليست جديدة. لكن إذا لم تكن جديدة فإنها ليست أيضًا قديمة. ليست قديمة ولا جديدة، بل ماهويّة. ففي الماهويّ يصبح أيضًا بلا أهميّة كلُّ سعي إلى الأصليّة أو - وهو

الأمر نفسه إلا أنه أكثر شبهة - إلى إنكار أصليّة لم تُدَّعَ البتّة. والسؤال المطروح علينا دائمًا هو فقط هل نستطيع أن نَخبِر قوة التحرّر التي تكمن في هذه الأسئلة بوصفها أسئلةً وهل نستطيع بالتالي أن نوقظها.

وُضعت الأسئلة الثلاثة سابقًا[6] في هذا الترتيب: 1. ما العالم؟ 2. ما التناهي؟ 3. ما التفرُّد؟ لكن عند بسطها فرض التناهي ذاتَه كسؤال ثالث. فبأيّ معنى هو سؤال ثالث؟ إنه كذلك **بوصفه الجذر الأصلي والموحِّد للسؤالين الآخرين**. ولأنه السؤال الأكثر أصليّةً الذي يشدُّ السؤالَيْن الآخرَيْن إلى بعضهما فقد رتّبناه في **الوسط**؛ وهذا يجب أن يعلن طابع أصليّته. أما في نظام طرح هذه الأسئلة فلا يُمكن أن ندرجه إلا في المرتبة الثالثة، وهذا يعني في الوقت نفسه أن كلًّا من السؤال الأول والثاني كان يقودنا إليه.

حاولنا أن نبسط الأسئلة الثلاثة - ما العالم، ما التفرُّد، ما التناهي - انطلاقًا من حال وجداني أساسي لكينونتنا، حاولنا أن نبسطها بحيث تزداد خلال ذلك أكثر فأكثر حدّة **الحال الوجداني الأساسي** لذلك الملل العميق بوصفه إمكانية. ونحن لا نترك الآن هذا الحال الوجداني الأساسي وراءنا كما لو كان شيئًا نزعم أننا لاحظناه، بل إن تفصيل هذه الأسئلة يزيد حدّة إمكان ذلك **الحال الوجداني الأساسي**. ولمّا كان هذا الملل العميق والمللُ بما هو كذلك يتجذَّر في **زمانيّة** الكينونة، فإن هذه الأسئلة تعود في منبعها نفسه إلى **السؤال عن ماهيّة الزمان**. السؤال عن ماهيّة الزمان هو منبع كلّ **أسئلة الميتافيزيقا** وإمكانِ بسطها. [254] ومع ذلك لا يُمكن أن نحسم موضوعيًا، وبمعنى ما مرّة واحدة إلى الأبد، هل يجب أن تُبسَط إشكاليّة الميتافيزيقا دائمًا انطلاقًا من زمانيّة الكينونة. يجب أن يبقى إمكانُ ضرورةٍ أخرى لتأسيس الميتافيزيقا مفتوحًا. وهذا الإمكان ليس فارغا، أي ليس إمكانًا صوريا منطقيا، بل إن مُمْكن هذا الإمكان يتوقّف فقط على قدَر الإنسان.

---

6 أي في الاعتبار التمهيدي، §2.

نلقي مرّة أخرى نظرة على الجزء الذي قطعناه من طريقنا. حاولنا اهتداءً بظاهرة الملل، وخصوصًا الملل العميق، وفي ضيائها النسبي أن نوضّح حالًا وجدانيًّا أساسيًّا لكينونتنا، مللًا عميقًا لكينونتنا. اتخذ هذا الإيضاح صورة التساؤل. وهنا انطلقنا من جانبٍ في الملل العميق، من الترك في فراغ بمعنى تمنُّع الكائن في كلّيّته. ويوازيه في الملل العميق الذي نسأل عنه غياب الضّيق، غياب السرّ في كينونتنا التي لا تعرف إلا محنًا وأشكالًا لدرئها تتحرّك مباشرة في سطح الكينونة نفسه أو ربما في سطحها الأكثر سطحيّة. ويقابل السمةَ الداخليّة للترك في فراغ، أيْ غيابَ الضّيق، تعطُّلٌ متميِّز بمعنى اللحظة المعلَن عنها بالمعيّة على نحو غير مباشر. فبجانب غياب الضّيق في كلّيّته يعلَن في هذا الوضع بالمعيَّة عن ضرورة الدعوة القصوى للإنسان إلى أن يضطلع هو نفسه مرّة أخرى صراحةً وقصدًا بكينونته، إلى أن يحملها على كتفيه. ويجب أوّلا أن يعزم الإنسان من جديد أو أن يتعلّم كيف يعزم على هذه الدعوة، ليس لأن ذلك قيل في محاضرة ما، بل فقط باعتبار أنه يحدث انطلاقًا من ضِيق فعلي للكينونة في كلّيّتها. وفي أحسن الأحوال لا يُمكن أن يتعلّق الأمر لدينا في هذا الشكل السائل إلا بتكوين الاستعداد لهذا الضّيق وللّحظة التي تنتمي إليه؛ [255] للّحظة التي يسيء الإنسان اليوم فهمها فيخلطها مع عجلة ردّ فعله أو بغتة برامجه. ولا يتعلّق الأمر في هذه الدعوة بنموذج ما للإنسان في مجالٍ ما لفعله الممكن، بل **بتحرير الكينونة في الإنسان**. وهذا التحرير يضع على عاتقه في الوقت نفسه مهمّةً أن يتحمّل الكينونة من جديد **كحِمل فعلي**؛ إلا أنّ تحرير الكينونة في الإنسان يجب أن ينجزه كلُّ واحد لذاته انطلاقًا من أساس ماهيّته. وهذا لا يعني أن هذا المطلب يقتضي التخلّيَ عن الواقع الحالي وتبخيسَه أو معاداتَه، كما لا يعني أيضًا - وهو ما يُعَدّ معالقًا لذلك - اتخاذَ تدابير استثنائيّة بشكل ما في لحظيّة رديئة دفاعًا عن الثقافة المهدَّدة. ولكي نفهم المطلب الذي يدعو الإنسانَ اليوم إلى أن يضطلع مرّة أخرى بكينونته يجب منذ البدء أن نتجنب الفهم الخاطئ الذي يتصوّر أنه يُمكن أن نقترب في مكان ما من الماهوي بفضل تآخٍ عام في اللّاماهوي، وإنّما يتعلّق الأمر في هذا المطلب بأن تدرِك كلُّ كينونةٍ لذاتها هذه الضرورةَ انطلاقًا من

أساس ماهيّتها. وإذا كان ضِيق كينونتنا اليوم غائبًا على الرَّغم من كل المحن، وكان السرّ غائبًا، فإن المهمّ بالنسبة إلينا في البداية هو أن نبلغ تلك الأرضيّةَ وذلك البُعدَ الذي داخلهما يقابل الإنسانَ عُمومًا من جديد شيءٌ مثل سرّ كينونته. وإذا كان الإنسان الحالي العادي والمحدود ينقبض إزاء هذا المطلب وعند السعي إلى الاقتراب منه وكان ربما لا يرى أحيانًا أمام عينيه إلا السواد الذي يجعله يتشبّث في تشنُّج أكبر بأوثانه، فذلك طبيعي تمامًا، وإنه لمن سوء الفهم أن نتمنّى شيئًا آخر. يجب أولا أن ننادي من جديد ذلك الذي يستطيع أن يثير الفزع في كينونتنا. فما أمر كينونتنا إذا كان قد مرّ بنا حدث مثل [256] الحرب العالميّة من غير أن يخلّف أيّ أثر في ما هو ماهوي؟ أليس هذا علامة على أنّ أيّ حدث، مهما كان كبيرًا جدًّا، قد لا يستطيع أن يضطلع بهذه المهمة ما لم يكن الإنسان نفسه قبل ذلك يتأهّب لأن يصبح يقظًا. هذا الحال الوجداني الأساسي لمللٍ عميق يمكن، إذا كان يقظًا، أن يكشف غيابَ هذا الضيقِ وفي الوقت نفسه هذه اللّحظةَ. وانطلاقًا من هذا الحال الوجداني الأساسي بصفته ممكنًا لدينا هنا علامة عليه حاولنا بإيجاز بسط الأسئلة الثلاثة - ما العالم، ما التناهي، ما التفرُّد - حتى نوضِّح بذلك أن هذه الأسئلة ليست مُستمَدَّة من الكتب، وليست أسئلة للأدبيّات أو أسئلة تعود لاتجاه فلسفي أو مدرسة، وإنّما أسئلة يطرحها الضُرُّ الجوهري للكينونة نفسُه، ما دام المهمّ هو أن تصير الكينونة من جديد شفافة إزاء ذاتها حتى تجعل آخر يمسُّها. وهذا يتضمن في الوقت نفسه أن هذه الإشكاليّة بأكملها، ما دامت تنبعث من هذا الحال الوجداني الأساسي، تتعلّق ببُعدٍ للتساؤل يعلِن عنه هذا الحالُ الوجداني الأساسي. نقول: يتجذَّر الحال الوجداني الأساسي للملل في زمانيّة الكينونة؛ فزمانيّة الكينونة، ومن ثَمّ ماهيّة الزمان نفسها، هي جذر هذه الأسئلة الثلاثة التي تقترن في ذاتها وفي وحدتها المتميِّزة بالسؤال الأساسي للميتافيزيقا الذي نسمّيه السؤال عن الكون - الكون والزمان.

§ 40 الكيفيّة التي ينبغي أن نسأل على وفقها الأسئلةَ الثلاثة

يظهر إذن أننا نعرف ماذا يتعيّن الآن أن نسأل، لكننا إذْ نتمسّك بالذات بهذه المعرفة نُغفِل بسهولة أمرًا ملحًّا آخر هو الوضوح بصدد كيفيّة طرح هذه الأسئلة الثلاثة وكيفيّة اتخاذ موقف من الأجوبة الممكنة عنها والكيفيّة الوحيدة التي يحقّ أن نأخذها بها.

[257] سوف لن نعتقد أننا بالإجابة عن هذه الأسئلة سننشئ صرح رؤية للعالم ثم ندعو إلى الإقامة فيه، فربما ليس الإنسان الحالي مستعدًّا بعدُ البتّة أي ناضجًا لما نسمّيه صراحةً رؤية العالم. وسوف لن نعتقد أيضًا أننا بهذه الأسئلة وبالجواب عنها سنزيح ضُرَّ الكينونة الحاليّة، بل في أحسن الأحوال سيزداد فقط حدَّةً؛ يزداد حدَّةً بالمعنى الوحيد الممكن، بمعنى أن هذا التساؤل سيحملنا إلى جوار إمكان منح الكينونة من جديد واقعًا فعليًا، أيْ منحها وجودَها. لكن هناك بالطبع بين هذا الجوار الأقصى لإمكان الكينونة وواقعها الفعلي خطًّا رفيعا، خطًّا لا يُمكن أبدًا أن يتسلّل الإنسانُ عبره، ولا يُمكن أيضًا أن يقفز عليه إلّا إذا جعل كينونته تهتز. ولا يقود من جوار هذا الممكن إلى هزّة الانتقال إلى الواقع الفعلي إلا الفعل المفرد نفسه - إلا اللّحظة. أما التفلسف فلا يُمكن أن يقود إلّا إلى الجوار؛ إنه يبقى دائمًا الخطوة ما قبل الأخيرة. لكن لا يُمكن أن يقود حتى إلى هناك إلا إذا استبق فعليًا إلى هذه الخطوة قبل الأخيرة وأدرك بذلك كلّيّةً كونَه عابرًا ومتناهيًا[7]، أيْ أدرك أنه لا يحقّ له أن ينهمك في كثير من الأبحاث الفارغة والساذجة التي ربما تكون صائبة وأنْ يترك البقيّة للإله وللصدفة؛ "البقيّة" أيْ الماهوي، أيْ أنْ يقود فعليًا إلى جوار الإمكانيّات وقبل ذلك أنْ يهيّئ كلّ مرّة إمكانيّة هذه القيادة وطريقها.

---

7 لا يمكن أن يقود التفلسف إلى الخطوة قبل الأخيرة das Vor-letzte إلا إذا استبقها vorläuft وأدرك أنه مطبوع بالعبور Vorläufigkeit والتناهي، أي أنه عابر ومتناهٍ، وأنه لا يمكن ابدًا أن يكون نهائيًا.

بذلك نكون قد أوضحنا كيف ينبغي أن نسأل هذه الأسئلة الثلاثة. وهذا التساؤل لا يُمكن دائمًا إلا أن يساعد على توجيه الانتباه إلى ذلك الحال الوجداني الأساسي، أيْ على جعل الكينونة تتجلّى من جديد في الإنسان الحالي حتى يرى أولا الإمكانيّة التي يجب أن يقوم فيها لكي يتسنّى له ما يفرض ذاتَه بوصفه ضرورةً: أنْ لا يتصرّف ضدَّ ما هو ماهوي في الكينونة. وعدم التصرّف ضدَّ شيء ما يعني **التحفُّظ**؛ والتحفُّظ [258] لا يحدث إلا في قوة تلك الحقيقة التي تتجلّى فيها الكينونةُ نفسُها. كلّ ذلك يجب أن يقال حتى لا نتيه، من حيث لا ندري، في الأسئلة نفسها وحتى لا نسقط في تأمّل نظري محلِّق يدور حول ذاته. فجِدِّيةُ وضع هذه الأسئلة على طريقها السليم حتى تكون في خدمة ما هو مطروح على التفلسف: **ليس وصف وعي الإنسان، بل استدعاء الكينونة في الإنسان**، هذه الجِدِّية هي أكثرُ ماهويّةً من حدَّة الذهن ومن صرامة النفاذ المفهومي التي قد نحتاج إليها والتي تبقى فريدة من نوعها بالمقارنة مع العلم. ولا يحدث ذلك الاستدعاء بفضل عمل سحري ورؤية صوفيّة، بل بفضل يقظة تساؤلٍ مفهومي، تساؤلٍ لا يُمكن بالطبع، على خلاف كلّ البحث العلمي، أن يندرجَ أبدًا في ميدان محصور ويرتَعَ في قفصه، بل تساؤلٍ يجب في التساؤل أن يكوّن لنفسه مجال السؤال ويستطيع في التساؤل فقط أن يجعل هذا المجال مفتوحًا.

§ 41 محاصرة الأسئلة الثلاثة من قِبل الفهم البشري السليم والتقليد

لكن الأسئلة الثلاثة - ما **العالم**؟ ما التناهي؟ ما التفرُّد؟ - تَسأل بالفعل، عندما نأخذها هكذا كما تَعرِض لنا، عن شيء يعرفه الجميع. أكيد، ويمكن أنْ يقول المرء عن كلّ أسئلة الفلسفة تقريبًا إنه عندما تسأل مشكلةٌ فلسفيّة عن شيء لا يزال مجهولا تمامًا لدى الوعي اليومي، فإنها تتحرّك في اللّاماهوي فقط لا في المركز؛ وعندما يكون ما تسأل عنه معروفًا أكثر ومفهوما بتلقائيّة أكبر، يكون السؤال أكثر ماهويّة. لكن لذلك بالذات يكون ازدواجُ الدلالة أكثر إلحاحًا. إذْ يبدو للفهم المشترك [259] كما لو أنّ الفلسفة لا تسأل إلا عن ما يعرفه بدونها

أيضًا وما لا يحتاج هو نفسه في الواقع إلى أن يسأل عنه، وفوق ذلك يبدو له أيضًا كما لو أنها تسأل بالكيفيّة التي دأب هو، أيْ الفهم البشري السليم، على أنْ يسأل بها، بالكيفيّة التي سيسأل بها لو تقصّى هذا الأمر المفهوم من تلقاء ذاته. يبدو الأمرُ هكذا، لكنه مختلف تمامًا، إذْ كلّ فلسفة عظيمة وحقّ تتحرّك في محيط أسئلة قليلة يَعُدها الفهمُ المشترك ببساطة دائمًا الأسئلةَ نفسَها، ومع ذلك فهي مختلفة بالضرورة في كلّ تفلسف. مختلفة - ليس بمعنى خارجي، بل بمعنى أن الشيء نفسَه يتغيَّر كلّ مرّة بشكل جوهري. وليست الفلسفة هي نفسُها إلا في هذا التغيُّر. وهذا التغيُّر يمنح حدوثَ تاريخ التفلسف تاريخيةً خاصة أصليّة لها مطالبُها الخاصة (التضحيّة، التعرّض للتجاوز) - وهي تاريخيّةٌ[8] لا نستطيع أبدًا أن ندركها ولا أن نفهمها إذا قرّبناها من تصوّر التاريخ[9] المستمدّ من قصص[10] الفضائح التي تنشرها الجرائد. فتاريخيّةُ تاريخ الفلسفة، وبالموازاة وإنْ في كيفيّة أخرى تمامًا تاريخيَّةُ تاريخ الفن والدين، مختلفةٌ كلّيًا، وهي أيضًا تنتمي على أساس هذا الاختلاف إلى سياق كلّي لا يزال غامضًا تمامًا. لكن التغيُّر لا يعني ما يفهمه غرور الكَتَبة[11]، لا يعني أنْ نقول دائمًا وبأيّ ثمن النقيضَ، أو أن نصرِّح عندما يبدأ هذا العمل دائمًا بسهولة بعد فوات الأوان: هذا ما قصَدْتُه منذ وقت طويل. لكن هويّة[12] الفلسفة لا تكمن في أن يعتقد الكلُّ الشيءَ نفسه وأن يوافق الكلُّ على الكلّ. ولأنّ الفهم العاميّ - النموذج الممتع - يبحث عن مثل هذه الهويّة في الفلسفة من غير أن يجدها واقعيًا لا تبقى أمامه سوى إمكانيّة

---

8 Geschichtlichkeit.

9 Geschichte.

10 Geschichten.

11 die Literaten: الكتّاب، أهل الأدب. تنطوي هذه الكلمة لدى هايدغر هنا على دلالة قدحية، ويستعملها للإشارة إلى الكتاب والأدباء الذين يكتبون وينشرون ولا يهمّهم إلا الكتابة والنشر من دون أيّ اهتمام بأن يكون مضمون ما يكتبون وينشرون ناشئًا عن تفكير وتأمل في ما هو أساسي أو أن يكون مستمدًا من العراك مع الأشياء نفسِها. لهذا ترجمناها بـ"الكَتَبَة".

12 *Selbigkeit.*

أخرى، هي أن يَعُد تاريخَ الفلسفة ملجأ للمجانين يقضي فيه كلّ واحد على الآخر ويأتي برأي آخر ما. ولهذا فإن فكرة تلك الفلسفة [260] الأبديّة philosophia perennis أيضًا ليست سوى وسيلة يرتّب بها الفهمُ العاميّ من خارج الفلسفة تاريخَها الذي يبقى بالنسبة إليه غير مفهوم وليس في متناوله عندما لا يُدرَس هنا عبر تاريخ الروح دائمًا الأمرُ نفسه بالكيفيّة نفسها كما تحضُر الحياة اليوميّة دائمًا الأمرَ نفسَه بالشكل نفسه.

وعليه فإن الأسئلة الثلاثة ليست معروفة فقط من حيث ما تتعلّق به، بل معروفة في الوقت نفسه من تاريخ الفلسفة كأسئلة، كتيمات. يحاصر التقليدُ والفهمُ البشري السليم هذه الأسئلة. لكن هاتين القوّتيْن معًا تسطّحان هذا التساؤل، تنزعان عن التساؤل حدَّته ومن ثم تعوقان رؤية ضرورة الجهد الذي فيه فقط تنشأ الأسئلة بوصفها أسئلةً.

[261] الفصل الثاني

بَدْء التساؤل الميتافيزيقي بالسؤال عن العالم
طريقُ البحث وصعوباتُه

§ 42 طريق الاعتبار المقارِن بين ثلاث أطروحات موجّهة: الحَجَرة بلا عالم، الحَيَوان فقير العالم، الإنسان مشكّل للعالم

من بين الأسئلة الثلاثة نبتدئ بالسؤال الأوّل: ما العالم؟ لا نزال إلى الآن نأخذ بسهولة هذا السؤال الهامّ كما لو كان سؤالا يحلّق في الفضاء طُرح هكذا ببساطة. وفي البداية لا نعرف من أين ينبغي أن نستمِدَّ الجواب. بل لا نعرف - إذا نظرنا بدقّة - حتى ما نسأل عنه ولا في أيّ اتجاه للتساؤل نتحرّك. والطريق الأقرب إلى إيضاحٍ أول، مثلما هو الأمر في مثل هذه الحالات كلِّها، هو أن نتوقّف عند الكلمة وأن نتابع تاريخ كلمة "العالم" وتاريخ تكوُّن المفهوم الذي تعبِّر عنه. وقد جرّبْت هذا الطريقَ في دراسة "في ماهيّة الأساس"، ص. 23-37 (الطبعة السادسة)[1]. والعرض الذي قدّمته هناك عن مفهوم الـ *kósmos*، الـ mundus، العالم هو بالطبع مجرّد إشارة إلى المحطّات المميّزة لهذا

---

1 هذه الدراسة منشورة الآن في: مارتن هايدغر: في ماهيّة الأساس، ضمن: علامات طريقٍ، الأعمال الكاملة المجلد 9، أعدّه للنشر فريدريخ-فيلهلم فون هرمان، الطبعة الثانية، دار النشر كلوسترمان، فرانكفورت 1996، ص. 137-162:
Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9, hrsg von Freidriech-Wilhelm von Herrmann, 2. durchgesehene Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1996, S. 137-162.

التاريخ، وبقي على الخصوص محصورًا تمامًا في الحدود التي رسمَتْها تيمة الدراسة. ومع ذلك يُمكن أن يصلُح ما عرضناه هناك توجيهًا أوّلَ حول مفهوم الكلمة. ولا يحتاج ما عالجناه هناك إلى أن يُعرَض بشكل أكثر عينيَّةً وتفصيلا فقط، بل يجب إتمامه، وقبل كلّ شيء تأسيسه بشكل أفضل من خلال تاريخ مفهوم العالم الذي لا يتجلّى البتّة في تاريخ الكلمة. فهذا الأخير لا يقدِّم إلا الجانب الخارجي، أما ذلك التاريخ الداخلي [262] فلا يُمكن رؤيته إلا في ارتباطه مع المشكلة الأساسيّة للميتافيزيقا وعلى ضوء صيغة موضَّحة لمشكلة العالم. سوف أعْدِل هنا عن تكرار ما عرضْتُه هناك؛ لكن الاطّلاع عليه يُمكن أن يكون مفيدًا، كما أن المقطع الثاني من الدراسة على الخصوص مهمّ بأكمله بالنسبة إلى هذه المشكلة. وسأكتفي بالتلميح بشكل عامّ تمامًا إلى الإطار الذي تتحرك فيه مشكلة العالم في البداية بالنسبة إلى النظرة الخارجيّة. يعرف الجميع الفرقَ بين العالم والله؛ العالم هو مجموع الكائن غير الإلهي وخارج الإلهي، وهذا هو في الوقت نفسه، بحسب المسيحيّة، الكائنُ المخلوق في مقابل الكائن غير المخلوق. ثُمّ إن الإنسان هو أيضًا جزء من العالم بهذا المعنى، لكن الإنسان ليس جزءًا من العالم يرِد داخله وينتمي إليه وحسب، بل الإنسان يقف إزاء العالم. ووقوف الإنسان إزاء العالم يعني أنّ له عالمًا بصفته ما يتحرّك فيه، ما يتعارك معه، ما يتحكّم فيه وفي الوقت نفسه ما يخدُمه ويكون تحت رحمته. وينتج عن ذلك أن الإنسان هو 1. جزء من العالم. 2. بصفته هذا الجزء هو في الوقت نفسه سيّد العالم وعبده.

وعلى الرَّغم من أن هذا الفرق فضفاض فإنه يشير إلى المكانة المزدوِجة للإنسان بالنسبة إلى العالم، وفي الوقت نفسه يشير إلى ازدواج دلالة مفهوم العالم نفسه. سنستعمل في البداية ولمدّة طويلة كلمة "عالم" في هذه الدلالة المزدوِجة. والاعتبار التاريخي يُمكن أن يُبرِز هذه الروابط بشكل أدقّ.

في مقابل هذا الطريق التاريخي لفهم مفهوم العالم حاولت في الكون والزمان تقديم تحديدٍ أولّ لظاهرة العالم من خلال تأويل كيفية تحرُكنا في عالمنا

يوميًا في البداية وفي الغالب[2]. وقد انطلقت هناك من الكائن لليد[3] كما هو في الحياة اليوميّة، من الكائن الذي نستعمله ونعالجه، وذلك على الرَّغم من أننا لا نعرف شيئًا عن خصوصيّة هذا التصرّف ونسيء فهمه عندما نحاول وصفه بمفاهيم وأسئلة تنحدر من مجال آخر. [263] فهذا القريب منّا تمامًا الذي نفهمه كلَّ يوم هو في الواقع بعيد وغير مفهوم. وانطلاقًا من هذا التحديد الأول لظاهرة العالم ومن خلاله ينبغي الوصول إلى إبراز ظاهرة العالم كمشكلة. لكن لم يخطر ببالي أبدًا أن أدّعي وأُثْبت من خلال هذا التأويل أن ماهيّة الإنسان تكمن في أنْ يستعمل المِلْعقة والشَّوْكة وأنْ يرْكب التّرام. لكن الطريق الذي سلكته في الكون والزمان لإيضاح ظاهرة العالم يتطلّب منظورًا بعيد المدى وطويل المدى لا يُمكن أن نجعله هنا - في هذه المحاضرة - مرئيًا.

بدلا من ذلك نختار الآن طريقًا ثالثًا، طريقَ اعتبارٍ مقارِن. قلنا: ليس الإنسان مجرّدَ جزءٍ من العالم، بل إنه سيّده وعبده بمعنى أن "له" عالمًا. الإنسان

2 zunächst und zumeist: في البداية وفي الغالب. يستعمل هايدغر هذه العبارة للإشارة إلى الكيفيّة المباشرة التي تطبع فهمنا للأشياء وتصرّفنا إزاءها في الحياة اليوميّة.

3 zuhanden: لليد، في متناول اليد. يستعمل هايدغر هذه الكلمة نعتًا لنمط كون الأشياء التي هي رهن إشارتنا للاستعمال والتي يطلق عليها لفظ Zeug: الأداة. هذا النعت يقابل نعت vorhanden الذي يستعمله هايدغر لنعت نمط كون الأشياء من حيث هي قائمة أو حاضرة أمامنا بخصائص محدَّدة. والمهم عند هايدغر أن الأشياء لا تلاقينا في عالمنا اليومي أولا بوصفها أشياء أو موضوعات قائمة أمام نظرنا يمكن إدراكها حسيًّا وتحديدها علميًّا، أي ليس بوصفها أشياء لها مثلًا شكل معين ولون ووزن وغير ذلك، بل تلاقينا أولا، أيْ بتعبير هايدغر في البداية وفي الغالب، بوصفها أشياء لليد أو أدوات، أي أشياء صالحة للاستعمال تكتسب دلالتها في سياق الحياة اليومية على أساس فائدتها لإنجاز مهام عملية: إنتاج، تحضير، إصلاح إلخ. ويجدر في هذا السياق التنبيه إلى أن هايدغر لا يعتبر أن كون الأشياء لليد أو استعماليتها خاصيّة تنضاف إلى كونها قائمة أو حاضرة أمامنا وتشكل طبقة تنضاف إليها وتؤسس صلاحيتها للاستعمال. بل بالعكس، إن الأشياء هي بالنسبة إلينا أولا لليد، للاستعمال، ولا تصبح مجرّد أشياء قائمة أمامنا يمكن تحديد خصائصها إلا عندما يتعثر استعمالها في ظلّ شروط معيَّنة. ليس الشيء لليد شيئًا قائما تنضاف إليه طبقة جديدة، بل إن الشيء القائم هو شيء لليد فقد استعماليته وأصبح مجرد شيء قائم أمام نظرنا.

له عالم. وما الأمر بالنسبة إلى الكائن الآخر الذي هو أيضًا، مثل الإنسان، جزءٌ من العالم، أقصد الحَيَوانات والنباتات والأشياء الماديّة مثل الحجارة؟ هل هي مجرّد أجزاء من العالم بخلاف الإنسان الذي له أيضًا عالم؟ أم هل للحَيَوان أيضًا عالم، وكيف؟ هل بنفس كيفيّة الإنسان أم بكيفيّة مختلفة؟ وكيف يجب فهم هذا الاختلاف؟ وما الأمر بالنسبة إلى الحَجَرة؟ تتبيَّن هنا، وإن بكيفيّة لا تزال تقريبية، اختلافاتٌ نسجلها في ثلاث أطروحات: 1. الحَجَرة (الأشياء الماديّة) **بلا عالم؛ 2. الحَيَوان فقير العالم؛ 3. الإنسان مشكِّل للعالم.**

عندما نحاول أن نفصِّل غياب العالم وفقر العالم وتشكيل العالم نتحرّك في روابط مختلفة يُمكن أن يتعلّق الكائن بالعالم وِفْقًا لها. وبفضل تأويلٍ مقارِن من هذا النوع ينبغي أن تتأتّى خلخلةُ ماهيّة العالم نفسِها وتقريبُها منّا بحيث يُمكن أوّلا أن نبدأ في السؤال عنها. ففي مشكلة العالم لا يتعلّق الأمر البتّة بتأويل أكثر دقّة وصرامة لماهيّة [264] العالم فقط، بل ينبغي أولا أن نضع أمام نظرنا **عالميَّ**[4] العالم كتيمة ممكنةٍ لمشكلةٍ ميتافيزيقيّة أساسيّة.

إضافةً إلى الطريق التاريخي المذكور أولا، وإلى الطريق الثاني الذي ينطلق من فهم الإنسان اليومي للعالم ويبقى لدى فهم الإنسان للعالم، وإلى الطريق الثالث أي طريق الاعتبار المقارِن الذي يتعيّن الآن أنْ نسلكه، هناك طرق أخرى ممكنة لن نعرضها الآن. وكلٌّ من هذه الطرق له بالضرورة نقائصُه وصعوباته الخاصة، وذلك لأن كلّ طريق يأتي من الخارج، أيْ يحمل معه مبادئَ الفهم العامّي وطريقةَ رؤيتِه، ولأنه يتعيَّن، خلال قطع الطريق، إزاحةُ هذا الشكل من الرؤية والتساؤل المعتادَيْن في البداية ومن ثَمّ تغييرُهما تحت تأثير ما نراه بوضوح متزايد. وهذا يصحّ عن كلّ مشكلة ميتافيزيقيّة، وهو يعني أنه لا يُمكن أبدًا أن يقوّمها الإنسان بمقاييس الفهم العامّي، بمدى كونها معاديّةً للثقافة أو صديقةً لها، إنها ليست هذا ولا ذاك، أي إنها - إذا نظرنا من الخارج - هما معًا في الوقت نفسه، إنها "مزدوجة الدلالة"، وذلك فقط لأنها تسبق هذه التمييزات.

---

4 das Welthafte: العالميّ. ما هو عالميّ في العالم، ما يسم العالم من حيث هو عالم.

يظهر أنّ من الأفضل السير في الطريق الثالث، طريق الاعتبار المقارِن لأنه يتسم بمرونة كبرى، ولأننا في التمييز وفهم الفروق يُمكن أن نرى بالذات ما هو متوافق ومتطابق. إلا أن الطريق الثالث بالذات له صعوبات خاصة، يجب في البداية أن نذكرها بإيجاز، حتى تكُفَّ عن إزعاجنا باستمرار. نكتفي بذكر هذه الصعوبات من دون أن نزيحها.

[265] § 43 الصعوبة الأساسيّة في المضمون والمنهج التي تعترض تعيينَ ماهيّة الحياة وإمكانَ النفاذ إليها

تتعلّق تيمة الاعتبار المقارِن بالأشياء الماديّة (الحَجَرة) والحَيَوان والإنسان. ولكي نتحرّك في التيمة يجب أوّلًا، بناءً على ذلك، أن تكون الاختلافات الماهويّة بين هذه الكائنات الثلاثة ماثلة أمام نظرنا، أو على الأقل أن يكون بإمكاننا دائمًا أن نسوق هذه الاختلافات. لكن حتى الاختلاف بين الإنسان والحَيَوان يصعب تعيينه. أكيد أنه من السهل أن نقول إن الأوّلَ كائن حيّ عاقل والآخرَ كائن حيّ غير عاقل، لكن السؤال بالذات هو: ماذا يعني هنا العقل واللّاعقل؟ وحتى إذا أوضحنا ذلك يبقى غير أكيد هل هذا الفرق هو بالذات الفرق الأكثر ماهويّة والمهمّ من الناحية الميتافيزيقيّة. وليس المطروح أيضًا في السؤال عن علاقة الحَيَوان والإنسان أنْ نقرِّر هل الإنسان ينحدر من القرد أم لا. ذلك أننا لا يُمكن حتى أن نطرح هذا السؤال، ناهيك عن أن نجيب عنه، ما لم نرَ بوضوح ما هو الفرق بينهما وكيف يجب رسمه. وهذا يعني: يجب أن يُمكن تقديم معلومات ليس فقط عن كيف تختلف الحَيَوانات عن البشر من زاويةٍ ما، بل عن ما الذي يشكل ماهيّة حَيَوانيّة الحَيَوان وماهيّة إنسانيّة الإنسان، وعن الأسئلة التي يُمكن من خلالها عُمومًا الوصول إلى ماهيّة هذين الكائنين. ولا يُمكن تعيين حَيَوانيّة الحَيَوان بدورها إلا إذا اتضح ما يشكِّل حيويّة الحيّ بالمقارنة مع غير الحيّ الذي لا يُمكن حتى أن يموت. فالحَجَرة لا يُمكن أن تكون ميّتة لأنها لا تحيا.

لكن الصعوبة لا تتعلّق فقط بمضمونِ ماهية الحياة عُمومًا، بل تتعلّق بنفس

الدرجة، إنْ لم يكن بدرجة أكبر، بالمنهج: على أيّ طريق يُمكن وينبغي بلوغ حيويّة الحيّ في ماهيّتها؟ [266] وبأيّ كيفيّة ينبغي أنْ نبلغ الحياة، أنْ نبلغ حَيَوانيّة الحَيَوان ونباتيّة النبات؟ فلا يكفي أن نصف مورفولوجيًّا شكلَ الحَيَوان وأعضاءه وغير ذلك؛ ولا يكفي أن ندرس العمليّات الفزيولوجيّة وأن نضيف إليها سيكولوجيا ما للحَيَوان، بل إننا في كلّ ذلك نكون قد افترضنا أن الحَيَوان يحيا وأنه في سلوكه هو في الوقت نفسه بشكل ما هكذا وهكذا. فكيف يُمكن أن نصل إلى ذلك؟ فالحَيَوان ربما لا يستطيع أن يلاحظ ذاته ولا أن يُخبِرنا بملاحظاته؛ وحتى عندما يعبِّر الحَيَوان عن ذاته، عندما يُطْلعنا، كما نعتقد، في حركات تعبيريّة ما وأصوات ما عن ذاته، فلا بدَّ أن تمرَّ هذه الإخبارات عبر تأويلنا وشرحنا.

هكذا تتبدّى لنا صعوبتان أساسيّتان: 1. بأيّ صفة ينبغي تعيين ماهيّة الحياة عُمومًا؟ 2. كيف يمكن النفاذ إلى الحيّ - حَيَوانيّة الحَيَوان ونباتيّة النبات - بما هو كذلك أصليًّا؟ أمْ أنه لا يوجد هنا إطلاقًا أيّ منفذ أصلي؟ ثم ما أمر طابع تحديد ماهيّة الحيّ بغض النظر عن كيفية عطائه؟ في اعتباراتنا المقارِنة يجب أنْ نترك السؤالَيْن معًا مفتوحين، أيْ يجب أن يكون لدينا دائمًا بشكل ما جوابٌ، وإنْ مؤقت وغير ملزم، يقود اعتباراتنا المقارِنة. ومن جِهة. أخرى يُمكن ويجب في الأخير أن تساهم هذه الاعتبارات المقارِنة هي نفسها في إيضاح هذه الأسئلة والإجابة الممكنة عنها.

هكذا نتحرَّك هنا على الدوام حركة دائريّة، وهذا علامة على أننا نتحرّك في مجال الفلسفة، هناك دائمًا دوران. وهذا التحرُّك الدائري في الفلسفة يخالف أيضًا الفهم العاميّ، فهذا لا يريد سوى أن يصل مباشرة إلى الهدف بالكيفيّة نفسها التي نضع بها الأشياء تحت قبضة اليد، أما السير الدائري فلا ينجم عنه بحسبه شيء، لكنه على الخصوص [267] يثير الدُوار، والدُوار مقبِض، فالمرء يخال أنه معلَّق وسط العدم، ولهذا يجب اجتناب هذه الحركة الدائريّة ومن ثَمّ هذا الدَّوْرا هذا ما تقوله قبلًا قاعدةٌ للمنطق العامّ، ولهذا فإن الفلسفة العلميّة تطمح إلى بلوغ الهدف

بدون هذا الدَّوْر. لكن - مَنْ لم يتملَّكه بعدُ أبدًا هذا الدُّوَار بمناسبة سؤال فلسفي، فإنه لم يسألْ بعدُ أبدًا متفلسِفًا، أي لم يسرْ بعدُ أبدًا سيرًا دائريًّا. وليس الحاسم في هذه الحركة الدائريّة فقط ما يراه الفهم العاميّ، أي السيرُ على امتدادِ محيطِ الدائرة والرجوعُ إلى نفس الموقع في المحيط، بل الحاسم هو أنه لا يُمكن النظر إلى المركز بما هو كذلك إلا في السير الدائري وفيه وحده. فالمركز لا يتبدّى بما هو كذلك إلا في السير الدائري. ولهذا فكلّ المحاولات التي تُحاجّ لإقصاء السير الدائري من الفلسفة تقود خارج الفلسفة؛ وكلّ الاعتراضات التي تحتجّ ضد اعتبارٍ ما بأنه دائري تثبت سلفًا أنها ليست أصلًا اعترضات متفلسِفة، أيْ لا قيمة لها أمام الفلسفة. إلا أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ حجّة دائريّة علامة على تفكير متفلسِف (الدَّوْر والدَّوَّامة).

نتحرّك إذن دائريًّا عندما نفترض تصوّرًا أساسيًا ما عن ماهيّة الحياة وعن نمط تأويلها ونمهِّد الطريق على أساس هذا الافتراض بالذات للوصول إلى تصوّر أساسي عن الحياة.

[268] § 44 خلاصة ومدخل جديد بعد العطلة:
الميتافيزيقا كتساؤل شامل؛
إيقاظ الملل العميق بوصفه حالاً وجدانيًا أساسيًا؛
الأسئلة الميتافيزيقية التي يتعين بسطها انطلاقًا من الحال الوجداني الأساسي.
توجيهات من أجل الفهم السليم للحديث عن الحال الوجداني الأساسي للتفلسف

الميتافيزيقا - المعرفة الميتافيزيقيّة هي تساؤل شامل، شامل بمعنى مزدوج: 1. كلّ سؤال ميتافيزيقي يشمل الكائن في كلّيّته، 2. يُدمِج كلّ مرّة السائلَ ميتافيزيقيًّا في السؤال، بحيث يمسُّه التساؤل والمسؤول عنه. والإنسان لا يصاب ولا يُمسُّ إلا إذا كان في كينونته قابلًا لأن يُمسّ ولأن يُصاب، إلا إذا كان يُمكن بمقتضى ماهيّته أن يتملَّكه شيءٌ ما. وهذا الإمكان الماهوي لأن يُتملَّك الإنسان ينتمي إلى ماهيّته باعتبار أن "كينونته" تعني دائمًا - لكن ليس فقط - أن يكون

مطبوعًا وجدانيًا[5]. ولا يُمكن أن يكون مكدَّر الوجدان[6] إلا ما كان أصلًا مطبوعًا وجدانيًّا. وما يتكدّر وجدانه يُمكن أن يتغيَّر وجدانه[7]. فحيثما يكون الحال الوجداني، يكون تغيُّر الحال الوجداني ومن ثَمّ أيضًا إيقاظ الحال الوجداني ممكنًا. ولهذا وجب، لكي نستطيع بسط سؤال شامل، أن نوقظ من قبلُ حالًا وجدانيًا أساسيًّا، أن نمكّنه من أن يتملّكنا. انصبّ القسم الأول من المحاضرة على هذه المهمّة التي كانت تأويلا موجَّها بكيفيّة معيّنة لمللٍ عميق في أساس كينونتنا. لكن نقاشات القسم الأول من المحاضرة لا تستمدّ مشروعيتها ووزنها إلا من القسم الثاني، ففيه ينبغي أن تُسأل فعليًا الأسئلةُ الميتافيزيقيّة التي يتعيّن بسطُها انطلاقًا من الحال الوجداني الأساسي. بسَطْنا الأسئلة الثلاثة - ما العالم؟ ما التناهي؟ ما التفرُّد؟ - بوصفها أسئلة ميتافيزيقية، والسؤال الأوسط هنا هو الأكثر أصليّة ومركزيّة. [269] لا نريد أن نستمرّ في متابعة العلاقة بين الحال الوجداني الأساسي والميتافيزيقا، بل أريد فقط ان أقدّم في بضع نقط توجيهات من أجل المزيد من الفهم وتجنُّب أشكال سوء الفهم التي يفرضها بالضرورة ازدواجُ دلالة الفلسفة.

1. إذا وضعنا أساسًا لتساؤلنا حالًا وجدانيًا أساسيًّا، هذا الحالَ الوجداني الأساسي المعيَّن، فهذا لا يعني الادّعاء بأن الأسئلة التي بسطناها انطلاقًا منه تستنفد أيضًا ميتافيزيقا هذا الحال الوجداني الأساسي، كما لو كانت هذه الأسئلة الثلاثة المعيَّنة هي وحدها ممكنةً انطلاقًا من هذا الحال الوجداني، إنها فقط مستمَدّة منه.

2. لكن لا يُمكن أيضًا الادّعاء بأن هذا الحال الوجداني الأساسي المعيَّن هو في ذاته الطريق الوحيد إلى هذه الأسئلة الثلاثة. إذا كانت هذه أسئلةً ميتافيزيقيّة بالفعل، فيجب أن يُمكن بسطها انطلاقًا من أيّ حال وجداني أساسي للكينونة.

---

5 gestimmt.

6 verstimmt.

7 umgestimmt.

3. لكن على الرّغم من ذلك فاختيار الحال الوجداني الأساسي لبسط الأسئلة وإنجازها لا يخضع لمشيئتنا. ولا شك أننا نختار بمعنى ما وأننا أحرار في ذلك، لكننا مقيَّدون ومرغَمون بالمعنى الأعمق. وهذا الاختيار ليس بالطبع انتقاءً اعتباطيًا بين ما يُطرح للاختيار. بل:

4. الاختيار هو تقيُّد بالإرغام - الذي يكمن في الميتافيزيقا نفسها - على إنجاز رهانِ كينونةٍ متناهيّة معيّنة، أي على تحمُّل الشرطيّة التي يتضمّنها تساؤلها. لكن إذا كنّا في كلّ مرّة نسأل انطلاقًا من حال وجداني أساسي معيَّن، فهذا لا يعني أيضًا أن هذا الحال الوجداني يغطّي صوت[8] بقية الأحوال ويبعدها وينقص من دلالتها. بالعكس:

5. كلّ حال وجداني أساسي حقّ يحرِّر الأخرى ويعمِّقها، يقيِّدها ويُطْلقها. لا نعرف حتى اليوم إلا القليل جدًا عن هذا الحدث الأساسي في الكينونة، حدث الحال الوجداني. ولا يُمكن أبدًا أن نعرفه حتى إذا اعتمدنا على سيكولوجيا للمشاعر، كما لا يُمكن أن نتحايل لبلوغه بواسطة أيّ تفكُّر مهما كان مبالَغًا فيه، [270] بل لن نَخبِر هذا الحدث الأساسي إلا من خلال الكينونة نفسها، وذلك فقط بمقدار ما تتحلّى بالقوة على أن تكون هنا[9]. وإنه إذن لمن الخطإ أيضًا إضفاء طابع الإطلاق على حال وجداني أساسي باعتباره الحالَ الوجداني الأساسي الوحيد، مثلما أن طريقة إضفاء طابع النسبيّة على كلّ الأحوال الوجدانيّة الممكنة إزاء بعضها هي أيضًا خاطئة. وهذه الطريقة خاطئة لأن الأمر هنا لا يتعلّق البتّة بأشياء توجد على نفس المستوى ويمكن تعويض بعضها ببعض. بل:

6. حدثُ الحال الوجداني الأساسي نفسه وحتى اختيارُ هذا الحال في

---

8 überstimmen، يعلو صوته على صوت الأحوال الأخرى، يطغى عليها ويجعل صوتها غير مسموع.

9 *da* zu sein، الكينونة Dasein في صيغة الفعل، يجب أن يفهم هذا بالمعنى الفعلي والمتعدّي.

رهانٍ وجود الفيلسوف يتجذّر في تاريخ الكينونة. والتاريخ لا يُمكن حسابه؛ بل لا يقود حسابه وتدبيره في أحسن الأحوال إلا إلى ثنْيه وقمعِه. وإذا كان الحالُ الوجداني الأساسي للميتافيزيقا ونوعُ ومدى طبعه وجدانيًّا كلّ مرّة قدَرًا، أي في الوقت نفسه متغيّرًا وليس ملزِمًا لكلّ عصر، فإن الفلسفة تبقى مع ذلك في القرب المتميّز من حال وجداني أساسي معيّن، لكن ليس لأنها فلسفة، بل لأن الفلسفة تتطلّب، مثل الفن مثلًا على طريقته، ما نعنيه في ارتباك وسوء فهم كبيرين عندما نقول إنها يجب أن تكون مبدِعة. "مبدِع" - هذا لا يدلّ هنا على ميزة أو تفوّق مقارنةً مع العامل اليدوي والمقاول غير المبدِعيْن، بل يعني مبدِع بالنظر إلى الالتزام الذي يكمن فيه هو نفسه وإلى الموقف الذي يَسْنِده. فالإبداع تشكيل حرّ، وليست هناك حريّة إلا حيث يُضطلَع بحِمل. وفي الإبداع يكون هذا الحِمل، بحسب نوعه كلّ مرّة، ضرورةً وضُرًّا يصعب على الإنسان أن يحملهما في نفسه ولذلك يكون حاله كئيبًا. فكلّ الفعل المبدِع هو في الكآبة - سواء كان يدري ذلك بوضوح أم لا، سواء استفاض في الكلام عليه أم لا. كلّ الفعل المبدِع هو في الكآبة، وهذا لا يعني بالطبع أن كلّ كئيب مبدِع. كان أرسطو يعرف هذا الارتباط بين الإبداع والكآبة [271] عندما طرح السؤال: *Dia tí pántes hósoi perittoi gegónasin ándres e kata philosophían e politiken e poíesin e téchnas phaínontai melagcholikoi óntes*[10]: لماذا كان كلّ الرجال الذين أنجزوا أمرًا فائقًا - سواء في الفلسفة أو في السياسة أو في الشعر أو في الفنون التشكيليّة - مكتئبين كما يظهر؟ هنا يذكر أرسطو بالاسم أنبادوقليس (Empedocles) وسقراط (Socrates) وأفلاطون. (يميّز أرسطو بين الكآبة بالطبيعة *melagcholía dia phúsin* والكآبة المرَضية *melagcholía dia nóson*).

---

10 أرسطو: مشكلات. المؤلفات الكاملة لأرسطو. أعدها للنشر إيمانويل بيكر. برلين 1831. المجلد الثاني A1، 953 أ 10 وما بعدها:

Aristoteles, Problemata. Aristotelis Opera. Hg. Immnuel Becker. Berlin 1831. Bd. II. A1, 953 a 10 ff. [المؤلّف]

7. تحدث الفلسفة بوصفها فعلًا مبدِعًا وجوهريًّا للكينونة البشرية في **الحال الوجداني الأساسي للكآبة**، وهذه الكآبة تتعلّق بشكل التفلسف لا بمضمونه وترسم لذاتها مسبقًا بالضرورة حالا وجدانيًا أساسيًّا يحصر مضمون التساؤل الفلسفي.

تكتسي اليومَ الإشارةُ إلى مثل هذه الروابط خطورةً كبرى، لأنه يُمكن حالا إساءة استعمال هذه الشروح لفهم المبدَع والمنتوج عن طريق تحليل مصدره ونوع إبداعه تحليلا سيكولوجيًّا. لقد أصبحت حياتنا الروحيّة اليوم - إزاء ذاتها وتاريخها - منحشرةً إلى حد بعيد في هذا المأزق الذي يجعلها غير قادرة على أن تسير إلى الأمام ولا إلى الوراء، في مأزق الرأي المغلوط الذي يعتقد أننا نفهم شيئًا ونتملّكه عندما نفسِّر مصدره اعتمادًا على السيكولوجيا والأنثروبولوجيا. ولأنه يُمكن على هذا النحو تفسير كلّ شيء، فإن الموقف الذي نتّخذه يبدو موضوعيًّا. يتوهّم المرء أن تفسيرَ كلّ منتوج وتقديرَه سيكولوجيًّا موضوعيًّا انطلاقًا من منبعه السيكولوجي ينطوي على تسامح وحريّة فائقة، في حين أنه في العمق الطغيانُ الأكثر سهولةً والأقلّ خطورةً لأن المرء لا يغامر فيه بأيّ شيء، ولا حتى بموقفه؛ فهذا الأخير يُمكن تفسيره هو أيضًا سيكولوجيًّا. [272] كلُّ ما قلناه إلى الآن عن الحال الوجداني مع محاولتنا إيقاظ حال وجداني أساسي واحد يُمكن أنْ يُدفع بل بمعنى ما أنْ ينزلق من تلقاء ذاته، باتجاه هذا الفساد الصميمي لعصرنا. وكلّ هذا يُمكن أن ينزلق إلى هناك، لأننا ربما نتحرّك بهذه النقاشات في مركز التفلسف نفسه ونصل من ثم إلى الجوار الأقرب مع ازدواج دلالته.

لذلك يجدر بنا أكثر أنْ نتعلّم فهمَ أنّ الأحوال الوجدانيّة **ليست ما هي إلا عندما تطبع وجدانيًا، أيْ تحدِّد فعلًا واقعيًا. وفعلنا نحن هنا هو تساؤل معيَّن.** ابتدأنا بتحديد السؤال الأول: ما العالم؟ أشرنا إلى أن هناك **طرقًا مختلفة لطرح السؤال**: 1. الاعتبار التأريخي[11] لتاريخ مفهوم العالم، 2. بسط مفهوم العالم انطلاقًا من فهمنا اليومي للعالم. نختار كطريق ثالث اعتبارًا مقارِنًا حدَّدْنا محطّاته في ثلاث أطروحات: 1. الحَجَرة بلا عالم. 2. الحَيَوان فقير العالم. 3. الإنسان مشكِّل للعالم.

---

11 historisch: تأريخي في مقابل geschichtlich: تاريخي.

[273] الفصل الثالث

بدء الاعتبار المقارِن من الأطروحة الوسطى:
الحَيَوان فقير العالم

ينبغي أن يكون طريقنا لبسط السؤال: ما العالم؟ اعتبارًا مقارِنًا. وهذا السؤال نفسه ليس بدون جذور، فالحال الوجداني الأساسي هو المحلّ الدائم للسؤال، وعلينا دائمًا أن نذكّر كلّ مرّة بذلك. من خلال معالجةٍ مقارِنةٍ للأطروحات الثلاث: الحَجَر بلا عالم، الحَيَوان فقير العالم، الإنسان مشكِّل للعالم، نريد أن نحصر مؤقّتًا ماذا ينبغي أن نفهم عُمومًا من مصطلح العالم وإلى أيّ جِهة. يجب أن نوجّه نظرنا عندما نحاول فهمه. نسأل: ما العالم؟ ولا نسأل هكذا لكي نبلغ إجابة ما، وبالخصوص في صورة "تعريف"، وإنّما لكي نبسط فعليًّا سؤالًا ميتافيزيقيا. إذ الفهم الميتافيزيقي الحقّ يكمن في البسط السليم للسؤال. وبعبارة أخرى، تبقى الأسئلة الميتافيزيقيّة بلا جواب، إذا كان الجواب يعني تبليغ حالة للأشياء تعرَّفنا عليها. والأسئلة الميتافيزيقيّة تبقى بلا جواب، ليس لأنه لا يُمكن بلوغ هذا الجواب، وليس لأنّ الميتافيزيقا ممتنعة، بل لأنّ مثل هذا الجواب بمعنى تبليغ حالة للأشياء سبقت ملاحظتها لا يناسب هذه الأسئلة، بل يُفسدها ويَخنقها.

لكي نبسط الآن فعليًّا السؤال: ما العالم؟ يجب أن نفهم فهمًا أولَّ ما نعنيه بكلمة "عالم"، ما نخصّص له هذا المصطلح. ولتحضير هذا الفهم الأول نقوم بالاعتبار المقارِن المذكور: الحَجَر بلا عالم؛ الحَيَوان فقير العالم؛ الإنسان مشكِّل للعالم. هذا الاعتبار يقارن بين الحَجَر والحَيَوان والإنسان، ووجه المقارنة، أي ما نقارن بالنظر إليه، [274] هو علاقة كلٍّ من هذه الكائنات الثلاثة

المذكورة بالعالم. فاختلافات هذه العلاقة أو اللّاعلاقة تُبرز ما نسمّيه عالمًا. ويظهر في البداية أن هذا الاعتبار المقارن ينهج بشكل ساذج تمامًا، كما لو كانت هذه الأطراف الثلاثة المذكورة ثلاثة أشياء من مرتبة متساوية وعلى مستوى واحد. نبتدئ التحديد المقارِن بأن ننتقل إلى الوسط، أيْ بالسؤال عن معنى أنّ **الحَيَوان فقير العالم**، وبذلك ننظر دائمًا، إذا جاز التعبير، نحو جهتين: غياب العالم لدى الحَجَرة وتشكيل العالم لدى الإنسان، ومن هذيْن إلى الحَيَوان وفقر العالم لديه. والموقف المتّخَذ في الطريقة المقارِنة لا ينطوي في البداية على أيّ تراتب ميتافيزيقي.

§ 45 طابعُ الأطروحة من حيث هي قضيّة والعلاقةُ بين الميتافيزيقا والعلم الوضعي

أ) أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" بوصفها قضيّةً ماهويّة وشرطًا لعلم الحَيَوان. الحركة الدائريّة في الفلسفة

تقول الأطروحة الموجَّهة فيما يتعلّق بالحَيَوان: **الحَيَوان فقير العالم**، فما نوع هذه القضيّة، وبموازاة ذلك ما نوع القضيّة المعبَّر عنها في الأطروحتين الأخريتين؟ إنها قضيّة عن الحَيَوان، والحَيَوان هو موضوع بحث علم الحَيَوان، فهل هي مستمَدّة من هذا العلم؟ فهو بالفعل بحث لائق يتوجّه بحسب الوقائع التي يحصرها مصطلح "الحَيَوان". والأطروحة المذكورة هي قضيّة مثل: تتفاهم العاملات في جماعة النحل حول مواضع الغذاء الذي عثرت عليه بواسطة نوع من الرقص تقوم به في الخليّة؛ أو: الثدييّات لها سبع فقرات في العنق. نرى بسهولة أن أطروحتنا لا تقول شيئًا عن الحشرات وحدها أو عن الثدييّات وحدها، بل تصحّ أيضًا عن الحَيَوانات التي ليست لها أعضاء، عن وحيدة الخلية والأميبا[1]

---

1 Amöbe: الأميبا، حُوَيْنٌ وحيد الخليّة يعيش في الماء وليس له شكل قارّ.

والنّقعيات[2] وقنفد البحر[3] [275] وغيرها - عن جميع الحَيَوانات، عن كلّ حَيَوان. ومن الناحية الخارجيّة تُعتبر تلك الأطروحة أكثرَ كلّيّةً من القضايا المذكورة، لكن لماذا أكثر كلّيّةً وكيف؟ لأن الأطروحة تريد أن تقول شيئًا عن الحَيَوانيّة بما هي كذلك، عن ماهيّة الحَيَوان، إنها قضيّة ماهويّة. وهي ليست كذلك لأنها تصحّ عن كلّ الحَيَوانات لا عن بعضها فقط، بل بالعكس، إنها لا تصحّ عنها كلّها إلا لأنها قضيّة ماهويّة. فالصلاحية الكلّيّة لمعرفةٍ لا يُمكن أن تكون دائمًا إلا نتيجةً لماهَويِّتها، وليس العكس.

لكن أين يكمن إذن الطابع الماهوي الذي يجب أن يتوفّر في الأطروحة المذكورة إنْ لم يكن في كلّيّتها؟ من أين تنحدر هذه القضيّة: الحَيَوان فقير العالم؟ سنقول مرّة أخرى: من علم الحَيَوان، فهو الذي يدرس الحَيَوانات. لكن لأنه بالذات يدرس الحَيَوانات، فلا يُمكن أن تكون هذه القضيّةُ نتيجةً لبحثه، بل هي شرطٌ له. وهذا الشرط يقدِّم في الأخير تعيينًا مسبقًا[4] لِما ينتمي عُمومًا إلى ماهيّة الحَيَوان، أيْ يحصر الحقل الذي ينبغي أنْ يتحرّك داخله البحث الوضعي في الحَيَوانات. ولمّا كانت هذه الأطروحةُ شرطَ كلِّ علمٍ للحَيَوان، فإنها لا يُمكن أن تُستمَدَّ منه. وعن ذلك ينتج، فيما يظهر، أننا لشرح هذه القضيّة لا نحتاج إلى كلّ النتائج الغنيّة والمعقدّة التي لا يحيط بها اليوم حتى الاختصاصي نفسه. يظهر الأمر هكذا، لكن ما هو إذن المعيار الذي يبقى لدينا للحكم على حقيقة الأطروحة؟ من أين نستمِدُّها؟ هل هي أطروحة اعتباطيّة أم فرضيّة يجب أن يؤكّدها البحث الجزئي؟

2 Infusioren: النقعيّات. عضويّات لها خليّة واحدة، تعيش في المستنقعات، وتنشأ عندما تكون في الماء بقايا نباتيّة أو حيوانيّة مدّة طويلة.

3 der Seeigel.

4 Voraussetzung: شرط، Vorausbestimmung: تعيين مسبق. الأطروحة المذكورة هي شرط لعلم الحيوان، لأنها تضع (setzt) مسبقًا (voraus)، أي تعيّن (bestimmt) مسبقًا (voraus) ما ينتمي عُمومًا إلى ماهية الحَيَوان، وبالتالي ما يحصر الحقل الذي يبحث داخله علم الحيوان.

لا هذا ولا ذاك. لا تنحدر القضيّة من علم الحَيَوان، كما لا يُمكن شرحها باستقلال عنه. إذْ لا يُمكن فهم القضيّة من غير اطّلاع معيَّن على علم الحَيَوان وعلم الأحياء عُمومًا، ومع ذلك فإن طريق إثباتها لا يكمن فيهما. لكن لا يُمكن الآن أن نشرح هذا الوضع بشكل أكثر تفصيلا.

[276] نكتفي هنا بتقديم إشارة إلى خصوصيّة القضيّة وموقف الفهم العامّي من هذا النوع من القضايا. فنحن في الظاهر نستمِدُّ مثل هذه القضايا من العلم الذي يتعلّق به الأمر (علم الحَيَوان)، وفي الوقت نفسه نريد بهذه القضايا أن نؤمِّن للعلم حقلَه ومن ثَمّ إمكانَه. نتحرّك إذن حركة دائريّة؛ أما الفهم العامّي فلا يُمكن أنْ يرى وأنْ يدرك إلا ما هو أمامه مباشرة، ولذلك يريد دائمًا أن يسير في خط مستقيم من الأقرب إلى الذي يليه. يُسمَّى هذا تقدّما. ولا ينظر الفهم العامّي إلى الحركة الدائريّة هي أيضًا إلا على كيفيّته، فهو يتحرّك على محيط الدائرة ويَعُد السير الدائري كما لو كان سيرًا على خط مستقيم إلى أن يصطدم فجأة بنقطة الانطلاق فيقف حائرًا أمام غياب التقدم. ولأن التقدم هو مقياس إدراك الفهم العامّي، فكلّ مسار دائري هو عنده عيب، هو علامة على الامتناع. والوبيل أن الفلسفة نفسها تستعمل حجّة الحركة الدائريّة هاته، وهذا علامة على الميل إلى إنزال الفلسفة إلى مرتبة الفهم العامّي.

ليس الجوهريّ في الحركة الدائريّة للفلسفة هو السيرُ على امتداد محيطٍ والرجوعُ إلى نقطة الانطلاق، بل النظرُ إلى المركز، وهذا ليس ممكنًا إلا في السير الدائري. فهذا المركز، أي الوسط والأساس، لا يتجلّى بصفته مركزًا إلا عندما ندور حوله وبالنسبة إليه. وترتبط دائريّة التفكير الفلسفي مع ازدواج دلالته الذي لا يُمكن إزاحته ولا أيضًا رفعه اعتمادًا على الديالكتيك. وإنه لممَّا يميِّز الفلسفة وتاريخها أننا نجد فيها المرّة تلو المرّة، وفي الأخير في شكل عظيم وعبقري، محاولةَ رفع دائريّة التفكير الفلسفي وازدواج دلالته اعتمادًا على الديالكتيك. إلا أن كلّ ديالكتيك هو في الفلسفة تعبير عن الارتباك.

[277] نلاحظ أن علاقة الميتافيزيقا بالعلم الوضعي مزدوجة، وينبغي أن

تكون كذلك ما دامت أطروحتنا لا تنتمي إلى علم الحَيَوان، بل إلى **الميتافيزيقا**. ويجب أنْ نتحمّل هذا الازدواج الفريد، أنْ نتحمَّل ما هو مزعج في دائريّة الأطروحة، وأنْ نحاول الآن فهم مضمون هذه الأطروحة. ولأجل ذلك لا نزال بحاجة إلى تعيين أدقّ لعلاقة تساؤلنا المتفلسِف بالعلم الذي نسمّيه علم الحَيَوان، وهذا نقاش يصحّ عن علاقة الفلسفة بكل العلوم.

ب) علاقة تساؤلنا المتفلسِف بعلم الحَيَوان وعلم الأحياء

علم الحَيَوان تاريخيٌّ مثل كلّ علم، ليس فقط في تقدم نتائجه، بل أيضًا في تراجع طريقة تساؤله. وتراجع علمٍ لا يلفت في الغالب الانتباه، ومع ذلك فهو أكثرُ مركزيةً من التقدم، لأنه يتعلّق دائمًا بفشل التساؤل الحقّ في العلم المعنيّ ونقل الوزن الميتافيزيقي الحقّ لعلمٍ إلى سطح الأبحاث الجزئيّة الخاصّة التي ربما لا تصمد في تأرجُحها إلا باعتماد بعضها على بعض. كلّ علم تاريخيّ لأنه يعرف تغيُّرًا وتحوُّلا في التصوُّر الأساسي لحقله وفي صياغة هذا الحقل عُمومًا.

نوجد اليوم - ونحن نتكلّم دائمًا وهنا أيضًا على كينونتنا **نحن** فقط - في وضع مناسب، وذلك ليس فقط بفضل تنوّع أشكال البحث وحيويّته، بل أيضًا بفضل الاتجاه الأساسي إلى منح "الحياة"، أي **كيفيّة كون الحَيَوان والنبات**، استقلاليّتَها وإلى ضمان هذه الاستقلاليّة. وهذا يعني أن علم الأحياء يرمي اليوم داخل مجموع العلم الذي نسمّيه علم الطبيعة إلى أنْ يحميَ نفسه من طغيان [278] الفيزياء والكيمياء. وهذا لا يعني أن الأسئلة الفيزيائيّة والكيميائيّة ليست مشروعةً ومفيدةً في مجالات وزوايا معينة من علم الأحياء. وإنّما يعني كفاح علم الأحياء ضد الفيزياء والكيمياء **أنه لا يُمكن مبدئيًا فهم "الحياة" بما هي كذلك انطلاقًا من هذه العلوم**. إلا أن هذا لا يعني أيضًا أنه ينبغي أولًا تفسير "الجوهر الحيّ"[5] فيزيائيًّا-كيميائيًّا ثم عندما لا يستقيم الحساب ويبقى أمامنا شيء ما غير مفسَّر نقع

---

5 يضع "الجوهر الحيّ" بين مزدوجتين تعبيرًا عن تحفُّظه إزاء هذه العبارة، فمقولة الجوهر ليست في نظره صالحة لتحديد الحيّ.

في ورطة فنعترف اضطرارًا بعامل آخر، بل يجب أن ينطلق تحديد الحيّ مما لا يُمكن تفسيره وعُمومًا فهمه فيزيائيًّا-كيميائيًّا باعتباره القوام الأساسي للحيّ. فالمهمّة المطروحة على علم الأحياء هي رسم مشروع[6] جديد لما يَسأل عنه. (أو، إذا تكلّمنا من زاوية أخرى لا تتطابق ببساطة مع ما قلناه الآن، يتعلّق الأمر اليوم بالتحرّر من تصوُّر الحياة كآليّةٍ. كان هذا الاتجاه السالب يتوجه إلى وقت قريب وفقًا للشعار: الكفاح ضد النزعة الآليّة، النزعة الحيويّة، الاعتبار الغائي للحياة. واعتبار الحياة هذا تعتوِره هو أيضًا، مثل التصوُّر الآلي للحياة، أشكالٌ كبيرة لسوء الفهم.) وبذلك نكون أيضًا قد أُلْمِحْنا إلى أننا لن نصل إلى وضع هذه المهمّة الكبيرة على الطريق، بل حتى إلى إدراكها، إذا اكتفينا بأن نضيف مثلًا إلى المورفولوجيا والفيزيولوجيا المحض أيضًا سيكولوجيا الحَيَوانات. فعلى مثل هذا الطريق لا نتحدَّث انطلاقًا من حَيَوانيّة الحَيَوان، بل إن ما حرِّف وأسيء تأويله من قبلُ فيزيائيًّا-كيميائيًّا يُساء تأويلُه مرّة أخرى بمساعدة سيكولوجيا مستمَدّة بشكلٍ فضفاض من الإنسان.

ومن كلّ ذلك نستخلص الصعوبات الكبرى التي تحاصر التأويل الميتافيزيقي للحياة ومدى الصعوبة التي تواجه علم الأحياء لكي ينتزع ماهيّته الخاصة داخل علم الطبيعة.

[279] ولأن أيَّ علم بما في ذلك علم الأحياء له وجود تاريخي، فإنه لا يُمكن أن نتصوَّر ونرتِّب سيرَ علم الأحياء وعلاقتَه بالميتافيزيقا على أساس أن يؤجِّل علمُ الأحياء بشكل ما أبحاثه الوضعيّة إلى أن تصبح رهن إشارته نظريّةٌ ميتافيزيقيّة كافيّة عن الحياة. وبالمثل فإن نظرية ميتافيزيقيّة محلِّقة قائمة لذاتها بشكل محض، ومصوغة لاحقًا فقط كما لو كانت خلاصة للبحث الوضعي، لا

---

6 der Entwurf: مشروع. تستعمل هذا الكلمة أيضًا، كما هو الحال هنا، بمعنى das Entwerfen: وضع أو إلقاء أو رسم مشروع. والمقصود هنا وضع مشروع يتحدّد داخله نمط كون الكائن الذي يبحث فيه هذا العلم ومفاهيمه الأساسية. وهذا بحسب هايدغر هو الأمر الحاسم والمحدِّد في كلّ علم.

تنطوي على أيّ أهميّة. فلا ينبغي فصل البحث الوضعي والميتافيزيقا عن بعضهما وتوظيفهما ضد بعضهما. إنهما ليستا محطّتيْن متعاقبتيْن في مسلسل تدبير العمل. ولا يُمكن ترتيب علاقتهما عقليًا بأسلوب عمل المصنع، كما لو كان الأمر يتعلّق فقط بعمل فرعين هما العلم والميتافيزيقا بحيث توفّر الميتافيزيقا المفاهيمَ الأساسيّة والعلومُ الوقائعَ، بل إن الوحدة الداخليّة بين العلم والميتافيزيقا هي مسألة قدَر. وهذا يتعلّق بأمرين: 1. يتوقّف دائمًا إمكان علمٍ ما على مدى وجود باحثين روادّ في وقت ما بجانب العدد الضخم الضروري من العمال والتقنيين أم لا. وريادة باحثٍ لا تكمن في اكتشافاته المفاجئة واللامعتادة، بل في أصليّة اشتباكه مع المضمون الأوّلي لحقله. وليس من الضروري على نحو لامشروط أن تستند الأصليّة الفعليّة للاشتباك مع المضمون الأوّلي صراحةً إلى فلسفة وميتافيزيقا مصوغتين بشكل مفصَّل. وليس الغرض الحقّ لهذه الأخيرة أن تُستعمَل على الفور كما لو كانت دواءً، بل غرضها - بغض النظر عن استعمالها الممكن والفوري - هو إنجاز مهمّة تكوين الكينونة حتى تتوفّر على الاستعداد الذي تنشأ عنه تلك الأصليّة الطبيعيّة، وهذه مهمّة لا يُمكن إخضاعها للحساب. 2. الشرط الأساسي الثاني لإمكان علمٍ حقّ كقدَر هو أن يكون المعاصرون يقظين وأقوياء [280] بشكل كافٍ لتحمُّل مثل هؤلاء الناس كباحثين وتركهم يكونون هنا[7]. لكن ما يميِّز عصرنا المشبوه هو بالذات غياب هذه القوة والثقة على ترك الآخرين الذين يبدعون ما هو أساسي يكونون هنا. فنحن نستجيب للإثارات، لأننا لا نتعطّش إلا إليها، ونخلط الإثارة مع العظمة. وبناءً على هذا التعطُّش إلى الإثارات نوزِّع عبارات المديح بسخاء وفي الآن نفسه بلا تمييز. لكننا عظماء أيضًا في عدم الالتفات إلى الماهوي، وذلك على الأقل لأننا لا نبدي إلا نادرًا قوة التبجيل الحقّ ولأننا بذلك نادرًا ما نجعل بعضنا البعض منتبهين إلى ما يستحقّ التبجيل ونادرًا ما نبقى أقوياء في التبجيل. ولكي نتكلّم بشكل ملموس تمامًا ولحسن الحظ بالنظر بالذات إلى علم الحَيَوان نقول: مرّ مئات من خبراء الطبيعة ودارسيها عبر معهد علم

7 da-sein، الصيغة الفعلية لـ Dasein.

الحَيَوان في جامعتنا من دون أن يتأثروا أقل تأثير بمكانة باحث مثل سبيمان (Spemann). ولا يجوز أن يتجلّى هذا التأثُّر في تقديس فارغ للشخص، بل لا يُمكن أن يشهد عليه إلا الخشوع الذي يتحرّك به الفرد في عالَم الباحث.

ليست علاقة البحث الوضعي بالميتافيزيقا مسألة نشاط منظّم واتفاق، بل مسألة قدَر، أي إنها دائمًا تتعيَّن أيضًا من قِبل الاستعداد الداخلي للتواصل المتبادَل. أشير هنا إلى هذا الوضع لأنه حاسم بالنسبة إلى جامعاتنا اليوم، فهناك في الجانبين معًا علامات خاصّة على غياب هذا الاستعداد. ففي جانب الفلسفة يسود ذلك التعالُم[8] الفريد الذي يجعلنا نخال، على أساس معرفة فلسفيّة بمفاهيم وصيغ مفاهيميّة سمعنا بها فقط أو قرأناها سطحيًّا فقط، أننا متفوقون، فنحاول أن نعامل علومًا معيَّنة من الخارج كما لو كنّا نلقن تلاميذ. ولأن المعرفة الفلسفيّة أكثر كلّيّة، لهذا يُزعَم أنها متفوّقة. على أن هذا التعالُم الفارغ الذي يدّعي معرفة كلّ شيء على نحو أفضل ليس فهمًا ناضجًا [281] منتزَعًا من العراك مع الأشياء نفسها. وفي مقابل تعالُم الفلسفة الظاهريّة يسود في جانب البحث إصرارُ الاستناد إلى ما يسمى الوقائع وعدمُ فهم أن واقعةً لذاتها[9] لا تفيد شيئًا، إذْ كلّ واقعة يُحتجُّ بها يتخلّلها دائمًا سلفًا تأويلٌ. تعالُم الفلسفة ذاك وإصرار العلوم هذا يُنتجان معًا التصلُّبَ الوخيم لدى أولئك الذين يتكلّمون لغة الصُّمّ، يُنتجان مظهر الحريّة التي تترك في النهاية لكلٍّ حقلَه، لكنه ليس في العمق سوى لايقين كلّ ما هو حرِج وغير كافٍ. وهذا الوضع يطبع العلم اليوم ويمثل خطرَه الصميمي الذي يزداد وباله عندما لا يُعرف ولا يُفهم حقًّا. بالعكس، يرى المرء في ذلك بدايةَ حالةٍ مثاليّة يصبح فيها العلمُ تقنيّةً لا تخضع إلا لذاتها وتصبح الفلسفةُ مكوّنًا لما يسمّى الثقافة العامّة. وواضح أن هذا لا يهيّئ لتواصلٍ فعلي بين الميتافيزيقا الحقّ والعلم الحقّ. صحيح أنه لاح لمدّةٍ أن العلم بما هو كذلك يتأرجح، ولهذا ظهر أيضًا شعار أزمة الأسس في العلوم. ولكن هذه الأزمة لم يُمكن أن تفرض ذاتها

---

8 Überklugheit، تستعمل بسخرية للدلالة على حالة من يدّعي معرفة كلّ شيء.

9 für sich: معزول، باستقلال عن ما هو آخر، أيْ هنا باستقلال عن كل تأطير مفاهيمي.

جديًّا وأن تنال على الخصوص دوامها اللازم، لأننا لم نجعل أنفسنا نرتجّ إلى أن نبلغ مدى الرؤية المناسب للمهمّات الجديدة الجبّارة والأوليّة في الوقت نفسه. والعلم لا يُقْدم على ذلك، لأنه يخضع بشكل كبير لمتطلّبات الاستعمال العملي-التقني. بقي الأمر هكذا ولا يزال: الواحد ينتج المفاهيم الأساسيّة والآخر يوفّر الوقائع. هذه هي الأسس الوجوديّة الجوهريّة للعلاقة الحاليّة بين العلم والفلسفة، وهي لا تساعدنا على أن نجد طريقنا عندما تقتضي الضرورة [282] توفير الثقة اللازمة بصدد العلاقة بين العلم والفلسفة.

مع ما تقدّم نكون قد تلافينا منذ البدء الرأي الخاطئ بأن العلمَ مجموعٌ من القضايا الصحيحة التي يكمن خلفها شيءٌ آخرِ صحيح أيضًا. فنحن نفهم العلم بالأحرى بوصفه إمكانيّة لوجود الكينونة الإنسانيّة ليست ضروريّة لكينونة الإنسان، بل إمكانيّة حرّة للوجود. وهنا نرى أنّ السمة الأساسيّة لهذه الإمكانيّة الحرّة تكمن في تاريخيّتها وأنّ نوع تطوّرها ليس مسألة تتعلّق بالتنظيم، ليس مسألة تتعلّق بسيطرة نسق فلسفي، بل مسألة تتعلّق كلّ مرّة بقدَر كلّ كينونةٍ. وعندما نكون في هذا القدَر لا نصل إلى موقف سليم بصدد العلاقة بين الفلسفة الحيّة والعلم الحيّ إلا إذا زرعنا في أنفسنا فهمًا مناسبًا. وهذا لا يُمكن تعليمه، بل هو مسألة تتعلّق بالنضج الداخلي للوجود.

هذه العلاقة تُلزمنا بأن نطّلع بشكل ما على علم الحَيَوان. ولا يجب أن نقوم بذلك خارجيًا بأن نُخبر عن مستوى البحث ونناقش نظريّات مختلفة، بل يجب فقط أن نضع نُصب أعيننا بأن كلّ الفروع العلميّة التي تعالج الكائن الحيّ توجد اليوم في غمار تحوُّل مدهِش يرمي أساسًا إلى ردّ الاعتبار لاستقلاليّة الحياة. وتاريخ المشكلة بأسره يبيِّن أنّ هذا ليس مفهوما مباشرةً من تلقاء ذاته وليس سهلا. ويمكن أنْ نلاحظ في تاريخ مشكلة الحياة بأسره أنّ المرء حاول تأويل الحياة، أيْ نوع كوْن الحَيَوان والنبات، انطلاقًا من الإنسان، أو من جِهة أخرى حاول تفسير الحياة بواسطة القوانين المستمَدّة من الطبيعة الماديّة. وفي المحاولتين معًا يجد المرء ذاته أمام بقايا [283] لا يُمكن تفسيرها، يجري في

الغالب إخفاؤها[10] فقط. ولكن ما يغيب في كلّ ذلك هو المحاولةُ الحازمة وتبيُّنُ المهمّة الضروريّة، مهمّة تأمين الحياة أوليًّا في مضمون ماهيّتها انطلاقًا منها هي نفسها. وإذا كان ذلك لا يتأتّى ببساطة كما يبيِّن تاريخ المشكلة، فهذا علامة على أن هذه الطرق الضالة الغريبة لا تعود إلى سطحيّة في التفكير، بل إلى أسباب ماهَوِيّة. ومن جِهة. أخرى نلاحظ أنه كثيرًا ما يُستعمَل تصوُّرُ الحياة بصفتها مرتبةً وسطى بين الطبيعة المادية ووجود الإنسان مركزًا لرؤيةٍ كلّيّة تؤوِّل الإنسانَ وكلَّ شيء انطلاقًا من الحياة، مرْكزًا لنظرة بيولوجيّة إلى العالم. وفي الآونة الأخيرة حاول ماكس شيلر في سياق أنثروبولوجيته أن يعالج تسلسل مراتب الكائن المادي والحياة والروح بشكل موحَّد على أساس اقتناعه بأن الإنسان هو الكائن الذي يوحِّد في ذاته كلّ مراتب الكائن: الكوْن الفيزيائي، وكوْن النبات والحَيَوان، والكوْن الرّوحي النوعي. أعتبر هذه الأطروحة خطأً أساسيًّا في موقف شيلر أوْصَد أمامه بالضرورة الطريقَ إلى الميتافيزيقا كليًّا. وسوف نتبيَّن مدى صحة ذلك انطلاقًا من النقاشات اللاحقة. ومع ذلك فإن صيغةَ سؤال شيلر، من جِهة. أخرى، وإن بقيت مجرّدَ برنامج، جوهريةٌ من عدّة أوجه ومتفوّقة على كلّ أخرى إلى ذلك الحين.

[284] § 46 أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" مقارنةً مع أطروحة "الإنسان مشكِّل للعالم". المقارنة بين فقر العالم وتشكيل العالم لا تتضمن تقديرًا تراتبيًّا. فقر العالم كافتقار إلى العالم

إذا عدنا من هذا الاعتبار المبدئي إلى أطروحتنا "الحَيَوان فقير العالم"، فيجب أن نقول: إن البحث الجديد في البيولوجيا يساعد إلى حدٍّ بعيد على إيضاحها إذا استطعنا أن نقرأه بعين فلسفيّة. وفي الوقت نفسه فإن هذه الأطروحة

10 wegerklärt، تفسير ما لا يقبل الاندماج في خطاطة كلّ من المحاولتين عن طريق حذفه بشكل ما أو إخفائه وإبعاده.

يمكن، مثل كلّ أطروحة ميتافيزيقيّة، أن تدفع البحثَ الوضعي إلى التمعّن المبدئي. نعم، قد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الأطروحة معاكسة تمامًا للتمعّنات المبدئيّة العميقة في علم الأحياء وعلم الحَيَوان، إذا تذكرنا أن الحديث عن عالم محيط[11] للحَيَوانات أصبح مألوفًا منذ ياكوب فون إكسكيل (J. v. Uexküll). أمّا أطروحتنا فتقول: الحَيَوان فقير العالم. سيكون مليئًا بالدروس وفي الوقت نفسه مفيدًا لإشكاليّتنا أن نقدّم الآن تقريرًا مفصّلًا عن النظريّة الجديدة للحياة يتضمن في الوقت نفسه تأويلها فلسفيًّا. لكن علينا هنا أن نَعْدِل عن ذلك، ويجوز لنا ذلك ما دام الوزن الرئيس لاعتباراتنا لا يقوم على ميتافيزيقا تيمائيّة للحياة (الحَيَوان والنبات).

نضع أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" بين الأطروحتين الأخريتين "الحَجَرة بلا عالم"، "الإنسان مشكّل للعالم". عندما ننظر إلى الأطروحة الثانيّة مقارَنةً مع الثالثة يتضح معناها فورا، فقير العالم - الفقر في اختلافه عن الغنى؛ الفقر يدل على الأقلّ في مقابل الأكثر. الحَيَوان فقير العالم. له أقلّ. ممَّ؟ ممّا هو في متناوله[12]، ممّا يمكنه من حيث هو حَيَوان أن يتعامل معه، ممّا يُمكن أن يمسَّه كحَيَوان، ممّا يدخل معه بوصفه حيًّا في علاقة. [285] أقلّ بالمقارنة مع الأكثر، مع الغنى الذي تتوفر عليه روابط الكينونة الإنسانيّة. فالنحلة مثلًا لها خليّتُها وشهدُها والأزهارُ التي تبحث عنها وبقيةُ النحل المنتمي إلى جماعتها. عالَم النحل محصورٌ في مجالٍ معيَّنٍ وثابتٌ في مداه. والأمر نفسه يصحّ عن عالم الضفدعة[13]، وعن عالم البرقش[14]، إلخ. لكن ليس المقصود فقط أن عالمَ كلّ

---

11 die Welt: العالم؛ die Umwelt: العالم المحيط. يرفض هايدغر استعمال مفهوم العالم أو أيضًا العالم المحيط عند الحديث عن الحيوان.

12 zugänglich، عندما نصف شيئًا ما بهذا الوصف، فهذا يعني أنه في المتناول، أنه يمكن بلوغه والتعامل معه بشكل ما، أنّ هناك مدخلا أو منفذا إليه. لترجمة هذه الكلمة نختار في كلّ مرّة من بين هذه العبارات العبارة التي تلائم السياق أكثر.

13 der Frosch.

14 der Buchfink.

حَيَوان مفرد محصورٌ في مداه، بل أيضًا من حيث نوع نفاذ الحَيَوان إلى ما هو في متناوله. فالنحلة العاملة تعرف الأزهار التي تتردّد عليها، تعرف لونَها ورائحتَها، لكنها لا تعرف كيسَ لقاحِ هذه الأزهار بصفته كيسَ لقاحٍ، كما لا تعرف جذورَ النبتة، ولا تعرف شيئًا مثل عدد أكياس اللقاح والأوراق. أما عالم الإنسان فهو غنيّ، إنه أكبر مدى وأبعد نفاذًا، وهو قابل دائمًا للزيادة ليس فقط في مداه (يكفي فقط إضافة كائنٍ)، بل يُمكن أيضًا فيما يتعلّق بالنفاذ إليه اختراقه أكثر فأكثر. ولهذا يُمكن تحديد علاقة الإنسان بالعالم بأن نتكلّم على إمكان تزايد ما يتصرّف إزاءه الإنسان ومن ثم على تشكيل العالم.

عندما نفهم الفرق بين "فقير العالم" و"مشكِّل للعالم" بهذه الصّورة، فإنه يبدو فرقًا كميًّا في درجات كمال امتلاك الكائن الذي في المتناول كلّ مرّة. ومن ثَمّ نستخلص أيضًا مفهوم العالم: العالم في البداية هو مجموع الكائن الذي في المتناول، سواء في متناول الحَيَوان أو في متناول الإنسان، وهو يتغيَّر في مداه وعمق النفاذ إليه. وفي الوقت نفسه فإن "فقير العالم" أدنى قيمة بالمقارنة مع "مشكِّل للعالم" الذي هو أعلى قيمة[15] وهذا لا لُبس فيه لدرجة أننا لا نحتاج إلى الاستمرار في الحديث عنه. هذه التأملات مفهومة من تلقاء ذاتها، شائعة منذ وقت طويل لدرجة أن المرء لا يفهم لماذا نُكثِر الكلام عليها ولا كيف ينبغي أن يساهم هذا الفرق مثلًا [286] في تحديد ماهيّة حَيَوانيّة الحَيَوان. ويظهر كما لو أننا نريد فقط، إذا جاز التعبير، أن ننمّق هذا المعطى الواقعي باستعمال ألفاظ خاصّة مثل العالم والعالم المحيط.

---

15 الأطروحات الثلاث تعبِّر عن علاقة الحَجَرة والحَيَوان والإنسان بالعالم، وهي توحي في البداية بأن الأمر يتعلق باختلاف كمّي في مدى ودرجة امتلاك العالم. ومن هذا المنظور يبدو كما لو أنّ العالم هو مجموع الكائن الذي في المتناول، وأنّ الفرق بين الحَجَرة والحَيَوان والإنسان يتعلّق بدرجة بلوغ كل منها للكائن، أي في مدى الكائن الذي في متناول كلّ منها. فالحَجَرة ليس في متناولها أيّ كائن، والحَيَوان في متناوله كائنات محدودة، أي أن عالمه فقير، أما الإنسان فمشكِّل للعالم. لكن هايدغر يرى أنه لا ينبغي فهم العالم وتشكيل العالم بناءً على تراتب قيمي. لذلك يجب إعادة تحديد فقر العالم. وهذا ما يحاوله في ما يلي.

لا شكّ أن العلاقة التي وصفناها بين فقر العالم لدى الحَيَوان وتشكيل العالم لدى الإنسان يطبعها هذا الوضوح المريب الذي يسِم ما هو مفهوم من تلقاء ذاته والذي يختفي حالَما ننكبّ على العمل. ومع ذلك يجب أن نعرف هذا الوضوح الظاهري حتى نعرف ما تستنِد إليه في كلّ حين التأملاتُ التي يُزعَم بسهولة أنها أكثر التأملّات طبيعيّة. فقد ظهر اختلاف في الدرجة بخصوص الكائن الذي هو في المتناول: أكثر، أقلّ، أضأل، أعلى، وهو اختلاف في درجات الكمال. لكن يُمكن حالما نقوم ولو بتمعّن فضفاض أن نضع موضعَ سؤال هل الفقر في ذاته يدلّ بالضرورة على الأضأل مقارنةً مع الغنى. قد يُمكن أن يكون الأمر بعكس ذلك تمامًا، وعلى أيّ حال فإن هذه المقارنة بين الحَيَوان والإنسان على ضوء تحديد فقر العالم وتشكيل العالم لا تسمح بتقديرٍ وتقويمٍ بالنظر إلى الكمال والنقص، وذلك بغض النظر تمامًا عن أن مثل هذا التقدير هو أيضًا واقعيًا متسرّع وغير لائق. ذلك أننا نقع في الارتباك الأكبر حالما نسأل عن درجة كمال بلوغ الكائن[16] كلّ مرّة إذا قارنّا مثلًا قدرةَ عين الصقر على الإدراك مع عين الإنسان، أو قدرةَ الشمّ لدى الكلب مع نظيرتها لدى الإنسان. بقدر ما نتسرّع في تقدير الإنسان كائنًا أعلى بالمقارنة مع الحَيَوان، فإن هذا التقدير يبقى موضعَ سؤال، لا سيّما إذا تذكّرنا أن الإنسان يُمكن أن ينحطّ إلى الأسفل أكثر من الحَيَوان؛ فهذا الأخير لا يُمكن أبدًا أن يفسد مثلما يفسد إنسانٌ. بالطبع ينتج عن ذلك في النهاية بالضرورة شيءٌ "أعلى". ومن ذلك نتبيّن أنه ليس واضحًا ما بالنظر إليه نتكلّم هنا على الأعلى والأسفل. فهل هناك أصلًا فيما يتعلّق بالماهية أعلى وأسفل؟ وهل ماهيّة الإنسان أعلى من ماهيّة الحَيَوان؟ كلّ هذا شائك أولًا كمجرّد سؤال. [287]

وليس هذا التقدير الشائع موضع سؤال ومن ثَمّ محتاجًا إلى فحص مشروعيّته وحدوده وإنجازه عند المقارنة بين الحَيَوان والإنسان فقط، وإنّما يبقى موضع سؤال حتى داخل مملكة الحَيَوان نفسها. لقد اعتدنا هنا أيضًا على الحديث

---

16 Zugänglichkeit des Seienden: كون الكائن في المتناول، إمكان بلوغ الكائن والنفاذ إليه، إمكان التوفر على مدخل أو منفذ إلى الكائن.

عن حَيَوانات عليا ودنيا، ومع ذلك فإن الاعتقاد بأن الأمِيبا والنّقعيات حَيَوانات أقلّ كمالا من الفيلة والقردة هو خطأ أساسي، فكلّ حَيَوان وكلّ نوع حَيَواني بما هو كذلك مساوٍ للآخر في الكمال. ومن كلّ ما قيل يتضح أنه لا يُمكن عدّ حديثنا منذ البدء عن فقر العالم وتشكيل العالم تقديرًا تراتبيًا. صحيح أننا عبَّرنا عن علاقة وفرق، لكن من زاوية أخرى. من أيّ زاوية؟ هذا هو بالذات ما نبحث عنه. ولأجل ذلك من الضروري أن نعيّن مفهوم الفقر أيضًا بشكل لائق وأن نمنحه دلالة نوعيّة في سياق ظاهرة العالم، حتى ندرك بذلك أطروحة فقر العالم.

الفقير ليس البتّة هو مجرّد "الأقلّ"، مجرّد "الأضأل" بالمقارنة مع "الأكثر" ومع "الأكبر". والفقر Armut لا يعني ببساطة عدم الامتلاك أو امتلاك القليل أو أقلّ مما يمتلك الآخر، بل الفقر يعني **الافتقار** *Entbehren*. وهذا الافتقار هو بدوره ممكن على أنحاء مختلفة: من زاوية **كيف** يفتقر الفقير ويتصرّف في الافتقار، وكيف يقف إزاءه وكيف يأخذ الافتقار، وباختصار من زاوية ماذا يفتقر وخصوصًا كيف يفتقر، أي كيف يكون حاله خلال ذلك *wie* ihm dabei *zu Mute* ist – حال الفقر *Ar-mut*. صحيح أننا نادرًا ما نستعمل ونفهم الفقر في هذا المعنى الحقّ المتعلّق بكون الإنسان فقيرًا، بل إننا نستعمله أكثر في المعنى الموسّع والمستهلَك بمعنى ضعيف ärmlich – مجرى نهر فقير الماء. لكن حتى هنا لا نتحدّث عن مجرّد أقلّ بالمقارنة مع أكثر في وقت آخر، بل "فقير" تعني ناقص، غير كافٍ. [288] وهنا أيضًا يدلّ الفقر على نقصٍ وغيابٍ ما يُمكن أن يكون قائمًا وينبغي عادةً أن يكون قائمًا. ويجب أن نميِّز هذه الدّلالة المستهلَكة لـ "فقير" عن الدّلالة المذكورة أولا، أي الفقر كحالٍ يجب أن نعبِّر عنه بموازاة "خانع demütig" و"كئيب schwermütig" بواسطة كلمة "**فقير الحال** *armmütig*" وبذلك نعبّر عن أن الفقر ليس مجرد خاصيّة، بل كيفيّة لموقف الإنسان وهيئته. وهذا الفقر الحقّ المتعلّق بوجود الإنسان هو أيضًا افتقار ويجب أن يكون كذلك، لكن بحيث تُستمَدُّ من الافتقار قوةٌ فريدة على الشفافيّة والحريّة الداخليّة من أجل الكينونة. والفقر بمعنى **فقر الحال** *Armmütigkeit* ليس مجرّد لامبالاة بالامتلاك، بل هو بالذات ذلك الامتلاك المتميّز الذي يجعلنا نبدو كما

لو لم يكن لدينا شيء. والمفهوم المستهلَك "للفقر" يعني كاسم الدّلالتين معًا، إذن يعني أيضًا فقر الماء في النهر، على الرَّغم من أن هذا بما هو كذلك لا يُمكن أن يشعر على نحو ما في مثل هذا الافتقار بشيء[17]

ما هي إذن دلالة "الفقر" في عبارة "فقر العالم"؟ كيف ينبغي فهم "فقر العالم" لدى الحَيَوان؟ بأي معنى تكون مملكة الحَيَوان فقيرة؟ هذا غامض في البداية، ولا يُمكن أن نحسم ذلك من خلال نقاش لغوي، بل فقط انطلاقًا من النظر إلى الحَيَوانيّة نفسها. وعلى أي حال لا يعبِّر ذلك عن مجرّد الأقلّ كميًّا، وهذا يعني كذلك أن العالم نفسه لا يدلّ في عنواني "فقر العالم" و"تشكيل

17 لفهم هذه التحليلات التي لا يلتزم فيها هايدغر تمام الالتزام بالاستعمال اللغوي والدلالة اللغوية المعتادين يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن أطروحة فقر العالم لدى الحَيَوان توحي بأن الفرق بين "عالم" الحَيَوان وعالم الإنسان هو فرق كمي في مدى الكائن الذي في متناول كلّ منهما وفي درجة النفاذ إليه. وهذا ما يرفضه هايدغر، وفوق ذلك يرفض اعتبار أن الفرق بينهما هو فرق كيفي، لأنه في هذه الحالة يبقى تحديد الحَيَوان على أساس فقر العالم قائما على اعتبار عالمه ناقصًا مقارنةً بعالم الإنسان. لهذا يبتدئ هايدغر بتحديد الفقر بمعنى الافتقار إلى العالم أي الحرمان من العالم. فالفقر ليس تحديدا لعالم الحيوان، بل للحَيَوان نفسه بمعنى افتقاره إلى عالم. لكن حتى لا يُفهم هذا الافتقار بمعنى نقص، وهو ما يعارض تماما أطروحة هايدغر (الذي يؤكد مع إكسكيل أنه ليس هناك تدرُّج في الكمال بين الحَيَوانات، بل كلّها على الدرجة نفسها من الكمال) يعمل على تحديد الفقر Armut تحديدا جديدا غير متداول في اللغة الألمانية. في البداية يكتب Ar-mut فاصلا بين مكوني الكلمة ليفسح المجال لمقابلة هذه الكلمة مع عبارات ألمانية تُستعمل لوصف الحالة الشعورية أو النفسية للإنسان إذ يقال مثلًا: jdm. ist etwas zumute / zu Mute بمعنى فلان في هذا الحال أو ذاك، يشعر بهذا الحال أو ذاك، بمعنى أن الفقر يجب أن يعبِّر عن حالة موجبة، عن وضع وعن كيفية ما. وعلى ضوء ذلك يستعمل نعت armmütig والاسم Armmütigkeit، وهما غير معروفين في الاستعمال العادي، على منوال Demütigkeit/demütig (خانع، خُنوع) و(كئيب، كآبة) Schwermütigkeit/schwemütig. وكلّ ذلك من أجل بيان أن الفقر ليس نقصًا بالمقارنة مع آخر، بل هو حالة أو كيفية موجبة. بمعنى أن "عالم" الحَيَوان ليس نوعًا أو درجة من عالم الإنسان. يجب أيضًا أن نذكّر بأن هايدغر، رغم أنه يتحدث هنا عن عالم للحيوان مجاراة للأطروحات التي يفنِّدها، يرفض أصلا الحديث عن عالم Welt أو حتى عن عالم محيط Umwelt للحَيَوان، فالعالم وكذلك العالم المحيط عنده تحديد حصري للكينونة.

العالم" على كمّ الكائن الذي في المتناول ومجموعه ودرجته.

[289] § 47 أطروحة "الحَيَوان فقير العالم"
مقارنةً مع أطروحة "الحَجَرة بلا عالم".
غياب العالم بما هو غياب بلوغ الكائن.
تحديد مؤقّت للعالم بوصفه إمكان بلوغ الكائن

ولكن يمكننا بمساعدة المفهوم الأكثر تعيينا للفقر - بمعنى الافتقار على نحو ما - أن نحاول التقدّم خطوة أخرى في فهم دلالة فقر العالم لدى الحَيَوان. إذا كان الفقر يعني الافتقار فإن أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" تعني أنّ "الحَيَوان يفتقر إلى العالم"، أنّ "الحَيَوان ليس له عالم". بذلك تتحدّد علاقتها مع الأطروحة الثالثة "الإنسان مشكِّل للعالم"، فالإنسان له عالم.

لكن علاقة الأطروحة الثانيّة بالأولى - "الحَجَرة بلا عالم" - تصبح الآن على الفور موضعَ سؤال، حيث يظهر أنه لم يبق هناك فرقٌ بين الأطروحة الأولى والثانيّة. الحَجَرة بلا عالم، من غير عالم، ليس لها عالم. الحَجَرة والحَيَوان معًا ليس لهما عالم، لكن عدم امتلاك العالم ليس له المعنى نفسه في الحالتين. والاختلاف بين عبارة غياب العالم وفقر العالم يفصح عن وجود فرق. لكن عندما نقرِّب الحَيَوان من الحَجَرة، ينبعث السؤال الحاسم عن الفرق بين الكيفيّة التي لا يكون بها للحَجَرة عالم والكيفيّة التي لا يكون بها للحَيَوان عالم. فغياب العالم وفقر العالم يعنيان معًا عدم امتلاك عالم، إلا أن فقر العالم هو افتقار إلى العالم، أما غياب العالم فهو هيئة للحَجَرة بمقتضاها لا يمكن حتى أن تفتقر إلى شيء مثل العالم. إذْ لإمكان الافتقار لا يكفي مجرّد عدم امتلاك عالم، بل لا بد من توفُّر شروط أخرى. إذن ما معنى أن الحَجَرة لا يُمكن حتى أنْ تفتقر إلى العالم؟ في البداية يجب أن نوضح ذلك على المستوى الذي نتحرّك فيه.

[290] نقول مؤقتا: العالم هو الكائن الذي في المتناول كلّ مرّة والكائن الذي يُمكن التعامل معه كلّ مرّة، ما هو في المتناول، وما يكون التعامل معه

ممكنًا أو ضروريًا بحسب نوع كون الكائن. الحَجَرة بلا عالم، تقبع الحَجَرة مثلًا على الطريق. نقول إن الحَجَرة تمارِس ضغطًا على سطح الأرض وخلال ذلك "تمسّ" الأرضَ، لكن ما نسمّيه هنا "مسًّا" ليس تلمُّسًا، إنه يختلف عن تلك العلاقة التي للسحليّة[18] مع الحَجَرة عندما تستلقي فوقها تحت الشمس. وهذا التماسّ بين الحَجَرة وسطح الأرض يختلف أكثر عن ذلك التماسّ الذي نَخبِره عندما تستقرّ يدنا على رأس إنسان آخر. الاستقرار على...، المسّ يختلف جذريًا في الحالات الثلاث. نعود إلى الحَجَرة ونقول إنها لا تتلمَّس الأرض عندما تقبع فوقها. ليست الأرض معطاةً للحَجَرة بصفتها حاملا، بصفتها تحملها، أي تحمل الحَجَرة، ناهيك عن أن تكون معطاةً لها بصفتها أرضًا؛ كما أن الحَجَرة لا تستطيع وهي مستقرّة على الأرض أن تستطلع هذه الأرض بما هي كذلك. تقبع الحَجَرة على الطريق، وإذا رميناها إلى المرج تبقى هناك، وإذا دفعناها إلى حفرة مملوءة بالماء تهوى وتبقى ساكنة في قعرها. إنها ترِد كلّ مرّة هنا وهناك تبعًا للظروف ضمن أشياء أخرى وبينها، وذلك بحيث إن ما هي قائمة ضمنه ليس أساسًا في متناولها. ولأن الحَجَرة في كونها حَجَرةً ليس لها أبدًا منفذٌ إلى شيء آخر ترد ضمنه لكي تبلغ هذا الآخر بما هو كذلك وتمتلكه، فإنها أيضًا لا يُمكن أبدًا أن تفتقر إلى شيء. فالحَجَرة كائنة، أيْ تكون هذا وهذا، وبصفتها كذلك تكون هناك وهنا، أو لا تكون قائمة. إنها كائنة، لكن ينتمي إلى كونها غيابٌ ماهويٌّ لإمكان بلوغ الكائن الذي ترِد ضمنه تبعًا لنوعها (كونها قائمة). الحَجَرة بلا عالم. وغيابُ العالم لدى كائنٍ يعني الآن غيابَ إمكان بلوغ الكائن (بصفته كائنا) الذي يرِد ضمنه ذلك الكائنُ الذي له هذا النوع من الكون، وهذا الغياب ينتمي إلى نوع كون الكائن الذي يتعلّق به الأمر ويسم بالذات كلّ مرّة هذا النوع من الكون. ولا يجوز ادّعاء أن [291] غيابَ إمكان بلوغ الكائن هذا المنتميَ إلى الحَجَرة نقصٌ، فغياب إمكان بلوغ الكائن يجعل بالذات الكونَ النوعي للطبيعة الفيزيائيّة الماديّة وقانونيّتها، أيْ سياقَ كونها، ممكنا.

---

18 die Eidechse.

السَّحْلِيَّة لا ترِد هكذا ببساطة فوق الحَجَرة الدافئة تحت الشمس، فهي قد سعت إلى الحَجَرة ومن شأنها أن تسعى إليها، وإذا أبعدناها عنها لا تبقى قابعة في موضع ما، بل تبحث عنها من جديد، ولا يهمّ هل تعثر عليها أم لا. نقول إنها تستلقي تحت الشمس على الرَّغم من أنه من المشكوك فيه أنْ تتصرّف خلال ذلك مثلنا نحن عندما نستلقي تحت الشمس، وأنْ تكون الشمس في متناولها بوصفها شمسًا، وأنْ تَخبِر الصخرةَ بوصفها صخرةً. ومع ذلك فإن علاقتها بالشمس وبالدفء تختلف عن علاقة الحَجَرة الدافئة القائمة تحت الشمس. وحتى إذا تجنّبْنا كلّ تأويل سيكولوجي مغلوط ومتسرّع لنوع كون السحليّة وتجنّبْنا أن "نُسقِط"[19] عليها ما نشعر به نحن أنفسنا، فإننا نلاحظ مع ذلك فرقًا بين نوع كون السحليّة، نوع كون الحَيَوانات، ونوع كون شيء مادي. صحيح أن الصخرة التي تستلقي عليها السحليّة ليست معطاة للسحليّة من حيث هي صخرة يُمكن أن تتقصّى تكوينها المعدني؛ أكيد أن الشمس التي تستلقي تحتها ليست معطاة لها من حيث هي شمس يُمكن أن تطرح بصددها أسئلة فلكيّة-فيزيائيّة وتجيب عنها. لكن السحليّة من ناحيّة أخرى ليست أيضًا قائمة فقط بجانب الصّخرة وبين أشياء أخرى مثل الشمس أيضًا، إنها ليست قائمة مثل حَجَرة بجانبها، بل لها علاقتها الخاصّة بالصّخرة والشّمس وغيرهما. ينساق المرء إلى أن يقول: ما نجده هنا كصخرة وشمس، هو بالنسبة إلى السّحليّة أشياء للسّحليّة بالذات. وعندما نقول: تقبع السّحليّة على الصّخرة، فيجب أن نشطب على كلمة "الصخرة" حتى نُلمِّح إلى أن ما تقبع عليه معطى لها بشكل ما، وإن لم يكن معروفًا لديها من حيث هو صخرة. ولا يعني التشطيب فقط أنها تعتبر الصّخرة بشكل آخر [292] وبصفتها شيئًا آخر، بل يعني أنها لا تبلغ أصلًا الصخرة بوصفها كائنًا. فعود الحشيش الذي يتسلّقه الجعران[20] ليس بالنسبة إليه عود حشيش، وليس قطعة ممكنة من كومة حشيش تصبح في المستقبل بالنسبة إلى الفلاح عَلَفًا لبقرته، بل عود الحشيش هو

---

19 einfühlen، نسقط شعورنا عليها.

20 der Käfer.

طريق للجعران يتعقّب عليه ليس أيّ شيء صالح للالتهام، وإنّما يتعقّب عليه غذاءَ الجعران. الحَيَوان له بصفته حَيَوانًا علاقات معيّنة بغذائه وغنيمته، بأعدائه وبشريكه كلّ مرّة. وهذه العلاقات التي يصعب علينا بشكل لامتناهٍ فهمها وتتطلّب قدرًا كبيرًا من الاحتياط المنهجي لها طابع أساسي خاصّ لم يُرَ ولم يُدرَك إلى اليوم ميتافيزيقا سنتعرف عليه لاحقًا عند التأويل الختامي. وليس للحَيَوان فقط علاقة معيَّنة بمجال غذائه وغنيمته وعدوّه وشريكه، بل إنه يقيم في الوقت نفسه طَوال حياته في وسط معين، سواء في الماء أو الهواء أو فيهما معا، وذلك بحيث إنه لا يلحظ الوسطَ الذي ينتمي إليه، لكن إبعاده عن الوسط الملائم إلى وسط آخر يثير لديه فورًا ميلا إلى الهروب والعودة. وهكذا تكون في متناول الحَيَوان أمورٌ عدة، لكن ليس أيًّا كان وفي أيّ حدود كانت. إن نوع كونه الذي نسميه "الحياة" ليس بلا منفذ إلى ما هو أيضًا بجانبه، إلى ما يرِد بينه بوصفه كائنًا حيًّا. ولهذا يقال على أساس هذا الارتباط: الحَيَوان له عالمه المحيط الذي يتحرَّك فيه. والحَيَوان يبقى طَوال حياته في عالمه المحيط كما لو كان محصورًا في أنبوب لا يتّسع ولا يضيق.

إذا فهمنا العالم بوصفه إمكان النفاذ إلى الكائن، فكيف يُمكن أن ندّعي بأن الحَيَوان فقير العالم، ما دام الفقر يعني الافتقار، وما دام الحَيَوان يمكنه، كما هو ظاهر، النفاذ إلى الكائن؟ قد يكون الكائن في متناول الحَيَوان بشكل مخالف وفي حدود أضيق، لكنه [293] لا يفتقر بشكل تامّ إلى العالم. الحَيَوان له عالم. وإذن لا ينتمي إلى الحَيَوان الافتقارُ إلى العالم بإطلاق.

§ 48 الحَيَوان في امتلاكه وعدم امتلاكه للعالم: الحصول على منطلق لإيضاح مفهوم العالم

بفضل اعتبارنا المقارِن إلى الآن أصبحت دلالة الأطروحات أكثر وضوحًا، لكن هذا يعني أنّ المشكلةَ الموجَّهة، أيْ السؤالَ عن مفهوم العالم، ازدادت حدّة. فقد زادت حيرتنا بصدد ما نفهمه من العالم ومن العلاقة بالعالم. إذا فهمنا

العالم بمعنى إمكان بلوغ الكائن كلّ مرّة، وكان إمكان بلوغ الكائن سمةً أساسيّة لمفهوم العالم، فإن الحَيَوان سيكون بجانب الإنسان، ما دام الحيّ يُمكن أن يبلغ آخر. هناك لدى الحَيَوان والإنسان امتلاك لعالم. لكن من جِهة. أخرى إذا كانت الأطروحة الوسطى عن فقر العالم لدى الحَيَوان صائبةً وكان الفقرُ افتقارًا والافتقارُ عدمَ امتلاك، فإن الحَيَوان سيكون بجانب الحَجَرة. وبذلك يظهر أن الحَيَوان يمتلك عالمًا وفي الوقت نفسه لا يمتلك عالمًا. لكن هذا متناقض ولذلك ممتنع منطقيًّا. إلا أن منطق الميتافيزيقا ومنطق الماهوي مخالف لمنطق الفهم البشري السليم. وإذا كانت هاتان الأطروحتان عن امتلاك الحَيَوان لعالم وعدم امتلاكه لعالم صحيحتين، فهذا يعني أننا نستعمل في كلّ مرّة العالمَ وإمكانَ بلوغ الكائن بمعنى مختلف. وبعبارة أخرى، لم يتضح بعدُ مفهوم العالم. وغموض مفهوم العالم لم يسمح لنا بعدُ بالنفاذ إلى العمق، لكنّنا مع ذلك حصّلنا على الموضع الذي يجب أن يبتدئ منه الإيضاح، أيْ على العُقْدة التي يجب في البداية أن نجتهد لحلّها. وحلُّها ليس ممكنًا إلا بتقصّي انعقاد العقدة، [294] بتقصّي تشابك القضيتين: الحَيَوان له عالم - الحَيَوان ليس له عالم. فهنا يتشابك بشكل ما أقصى الطرفين: غياب العالم وتشكيل العالم. وهنا في الحلّ الأصلي للمشكلة يجب أنْ يتبيَّن ماذا يعني العالم، ثم أنْ يتبيَّن ما هو أهمّ من ذلك، أيْ أنْ يتبيَّن هل فهمْنا مفهوم العالم وظاهرة العالم، أم أنّ الكلمة هي بالنسبة إلينا مجرّد لفظ أجوف. ويعبّر التشابك عن ذاته في المرتبة الوسطى، أيْ في الأطروحة عن الحَيَوان. ولهذا ينبغي من جديد أنْ نحاول النظر إلى ماهيّة الحَيَوان، إلى الحَيَوانية. ولكننا الآن لم نعد أيضًا نستطيع ذلك في السذاجة البدئيّة. فقد تبيَّن أنّ عالم الحَيَوان - إذا جاز أن نتكلّم هكذا - ليس نوعًا أو درجةً من عالم الإنسان. لكن الحَيَوان ليس أيضًا مجرّد شيء قائم، بل إن نوع كونه يتعيَّن بإمكان النفاذ إلى... والسؤال الآن هو بشكل أدق: بماذا يتعلّق الحَيَوان، وكيف هي علاقته بالغذاء الذي يبحث عنه وبالغنيمة التي يتعقبها وبالعدوّ الذي يطرده؟

[295] الفصل الرابع

إيضاح ماهيّة فقر العالم لدى الحَيَوان على طريق السؤال عن ماهيّة الحَيَوانيّة والحياة عُمومًا والعضويّة

§ 49 السؤال المنهجي عن إمكان أنْ نضَع أنفسَنا في محلّ كائن آخر (حَيوان، حَجَرة، إنسان) بما هو سؤال عن مضمون نوع كون هذه الكائنات

ينبغي أن نقدِّم معلومات عن كيفية تعلّق الحَيَوان بكلّ ذلك[1]، وكيفية إعطاء الحَيَوان ما يتعلّق به. لكن كيف يُمكن أن نقدِّم معلومات عن ذلك؟ هذا ليس ممكنًا إلّا بأن نضع أنفسَنا في محلّ الحَيَوان[2]. لكن ألا يعرِّضنا ذلك لخطر تأويل كون الحَيَوان انطلاقًا من أنفسنا؟ وعلى أيٍّ يُمكن في النهاية أن نراجع سوءَ التأويل هذا، والأهمّ من ذلك بكثير هو السؤال المبدئي: **هل يُمكن أصلًا أن نضع أنفسَنا في محلّ الحَيَوان**، والحال أننا نكاد لا نستطيع أن نضع أنفسنا في

---

1 الإحالة على نهاية الفقرة السابقة، والمقصود كيف يتعلّق بالحيوان بالغذاء والغنيمة وغيرهما.

2 sich versetzen، تعني حرفيًا نقل نفسه أو انتقل إلى مكان آخر. وتعني sich in das Tier versetzen حرفيًا نقل نفسه أو انتقل إلى الحيوان، بمعنى وضع نفسه في محلّ الحيوان حتى يعيش ويخبر ما يعيشه ويخبره. مراعاة لذلك ترجمناها بعبارة "وضع نفسه في محلّ".

محلّ كائن من جنسنا، في محلّ إنسانٍ؟ وما الأمر أيضًا بالنسبة إلى الحَجَرة، هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ حَجَرةٍ؟

مرّة أخرى نجد أنفسنا مباشرةً أمام سؤال منهجي، لكنه سؤال منهجي من نوع فريد تمامًا. وفي الحقيقة يترابط كلّ سؤال منهجي، أيْ كلّ سؤال عن كيْف يُمكن وينبغي أن نتعاطى مع شيءٍ ونتقصّاه، مع السؤال عن طابع مضمون هذا الشيء. لكن هذا الترابط يتخذ هنا معنى متميّزًا تمامًا، فالمشكلة المتعلّقة بالمضمون بالنسبة إلينا هي بالذات إمكان البلوغ نفسه، إمكانُ أن يبلغ الحَيَوان والإنسان آخر، على اعتبار أن هذا الإمكان سمةٌ لكون الحَيَوان ولكون الإنسان. وإذن فهذا السؤال المنهجي هو بالمعنى الصارم سؤال يتعلّق بالمضمون. وعليه فإننا إذْ نسأل عن معنى [296] وإمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ الحَيَوان أو الإنسان أو الحَجَرة، نسأل في الوقت نفسه أيضًا عن نوع كون هذه الكائنات الذي يجعل كلًّا منها يسمح بأن نضع أنفسنا في محلّه أو يعوقه أو يصدُّه تمامًا بوصفه غير لائق؟

ماذا عن إمكان أن يضع الإنسانُ نفسَه في محلِّ كائنٍ ليس هو، سواء كان من جنسه أو من نوع مختلف تمامًا؟ لا يُمكن هنا أن نفكّر في طرح هذا السؤال في كامل مداه، بل يجب أن يبقى في تلك الحدود التي ترسمها مشكلتنا. فالأمر يتعلّق أولا بإيضاح أطروحة "الحَيَوان فقير العالم". نريد أن نشرح السؤال عن إمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ الإنسان، وفي محلّ الحَيَوان، وفي محلّ الحَجَرة، عن طريق معالجة الأسئلة الثلاثة: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان؟ هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَجَرة؟ هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الإنسان؟ ولا تهمّنا في هذه الأسئلة مشكلة إمكان إدراك هذه الكائنات بقدر ما يهمّنا ماذا يُمكن بذلك أن نَخبِر عن الكائن نفسه الذي يتعيَّن إدراكُه. فمعالجة هذا السؤال عن وضع أنفسنا في محلِّ آخر هي فقط في خدمة إيضاح علاقة الحَجَرة والحَيَوان والإنسان بمشكلة العالم. والمناقشات التاليّة تضطلع بمهمّة خاصّة هي إزاحة منطلقِ السؤالِ الساذجِ في البداية الذي يوحي بأن الأمر يتعلّق بثلاثة كائنات قائمة بنفس الشكل.

يتعلّق الأمر عُمومًا بالسؤال عن إمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ كائن آخر ليس هو. ولا يعني ذلك أن ينتقل واقعيًا إنسانٌ كائنٌ إلى داخليّة كائن آخر، كما لا يعني أن يعوِّض واقعيًا الكائنَ الآخر وأن يحتلّ موضعَه، بل يجب أن يبقى الكائنُ الآخر بالذات ما هو وكيف هو. ووضْع أنفسنا في محلّ هذا الكائن يعني أن نساير[3] هذا الكائن في ما هو وكيف هو، يعني أن نَخبِر مباشرة في هذه المسايرة الكائنَ الذي نسير معه على هذا النحو، [297] وأن نقدِّم معلومات عن حاله هو نفسه، بل ربما أن ننفذ في هذه المسايرة إلى الكائن الآخر على نحو أكثر عمقًا وأساسيَّة مما يستطيع هو نفسه. ثُمّ إن مسايرة الآخر يُمكن أن تعني فوق ذلك أن نساعده على أن يبلغ ذاته[4]، لكن أيضًا أن نجعله يتيه عن ذاته. وهكذا فوضع أنفسنا في محلِّ آخر لا يعني أن ننحّي الكائن الآخر ونشغل واقعيًا موضِعَه. وبقدر ما يبدو الأمر واضحًا عندما نعيِّنه بالسلب، يكون في الغالب تأويله بالإيجاب مضلِّلًا. يقال إن الأمر لا يتعلّق طبعًا بانتقال فعلي إلى الكائن الآخر بحيث نحتلّ ونملأ بشكل ما هذا الأخيرَ ويصبح الموضعُ الذي كنّا نشغله فارغًا؛ ليس الانتقال فعليًا، بل فقط في الفكر. وهذا يعني ببساطة: ليس فعليًا، بل فقط "كما لو"، أيْ أنْ نتصرّف كما لو كنّا نحن ذلك الكائنَ الآخر.

عندما نتصوّر وضع الإنسانِ لنفسه في محلٍّ آخر بهذا الشكل الذي يَرُوج كثيرًا في الفلسفة أيضًا نقع في خطأ أساسي، لأننا نغفل بالذات الجانب الموجب الحاسم لوضع أنفسنا في محلٍّ آخر. فهذا الجانب لا يكمن في أن ننسى على نحو ما أنفسَنا ونتصرّف قدْر الإمكان كما لو كنّا الكائنَ الآخر، بل يكمن بالعكس في أن نكونَ أنفسَنا وبذلك فقط نوفِّر إمكان مسايرته بصفتنا آخرين،

---

3 mitgehen: ساير، سار مع، رافق، صاحب. أنْ نضع أنفسنا في محلّ آخر لا يعني أن نتخلّى عن موقعنا ونحتلَّ موقع الآخر، لأن هذا لا يساعدنا على معرفة الآخر. يجب أن نبقى نحن أنفسَنا وأن يبقى الآخر آخر بالنسبة إلينا حتى نستطيع معرفته. لهذا يفضل هايدغر مؤقّتًا فعل mitgehen، أي "ساير" أو "سار مع".

4 ihm zu ihm selbst verhelfen: أن نعيده إلى ذاته، أن نساعده على أن يجد ذاته، أن نقرِّبه من ذاته، أن نجعله يفهم ذاته.

آخرين بالنسبة إلى هذا الكائن. فليست هناك مسايرة عندما يتخلّى عن نفسه قبل ذلك منْ يريد ويجب أن يساير. ولا يعني "وضع أنفسنا في محلٍّ..." انتقالا فعليًّا ولا أيضًا مجردَ تجربة فكريّة، أيْ مجرّد افتراض أنّ ذلك قد تحقّق.

لكن السؤال هو: ماذا يعني هنا أن نكون أنفسَنا وأن نوفّر بذلك إمكان مسايرة الآخر؟ ما معنى "ساير"[5]؟ مع من نسير[6] وكيف؟ واضح أننا عندما نفهم وضع أنفسنا في محلّ كائن آخر بمعنى مسايرته، فإن كلمة "وضع أنفسنا في محلّ" تنطوي على سوء فهم من زاوية معيّنة وغير كافية تمامًا من زاوية ما هو حاسم في هذه العلاقة. [298] والملاحظة نفسها تصحّ عن كلمة "المشاركة الشعوريّة"[7] التي تعني أننا لكي نبلغ الآخر يجب أن ننفذ إلى شعوره[8]، وهذا يعني ضمنيًّا أننا نكون في البداية خارجه. وعبارة "المشاركة الشعوريّة" أصبحت خيطًا موجِّها لمجموعة من النظريّات المغلوطة من الأساس - التي لا نتخطّاها اليوم إلّا ببطء - عن علاقة الإنسان بالناس الآخرين وبالكائن الآخر عُمومًا. ولكن كما أن سكَّ كلمةٍ ورفعَها إلى عبارة موجِّهة يشير إلى استيقاظ معرفة جديدة، فإن اختفاء هذه العبارات من اللغة هو أيضًا في الغالب علامةٌ على

---

5 mitgehen: ساير، سار مع، رافَق، صاحَب.

6 gehen: سار.

7 Einfühlung: المشاركة الشعورية، الاستشعار، النفاذ إلى شعور الآخر. تدلّ هذه العبارة عند هوسرل على التجربة التي تميِّز إدراكنا للناس الآخرين عن إدراكنا للموضوعات. فكلّ علاقة بالآخرين يرافقها بضرورة ماهويّة بحسب هوسرل نفاذ إلى شعورهم بغض النظر عن صفاتهم وكيفياتهم. وهذه التجربة هي التي تسمح بمعرفة أن جسد الآخر الذي ندركه حسيًّا كما ندرك حركاته وتعبيراته يسوده كائن نفسي أو أنا. وبفضل المشاركة الشعورية يمكن أن نضع أنفسنا في عالم الآخرين وهي بذلك شرط إمكان فهم الآخرين. على عكس ذلك يرى ماكس شيلر مثلًا أن المشاركة الشعورية بوصفها إدراكًا لطابع التعبير في الحركات الجسدية للآخر ليست ممكنة إلا على أساس معرفتنا بوجود الآخر ولا يمكن أن تكون أساس هذه المعرفة. وواضح أن هايدغر يرفض اعتبار أن هذه التجربة هي التي تمكننا من أن نكون في علاقة مع الآخر، بل إن الكينونة هي منذ البدء وبمقتضى ماهيتها، لا بمقتضى ظروف عرضية، دائما وجود مع الآخر.

8 sich einfühlen.

تحوُّلٍ في التصوّر وتراجعٍ عن خطإ. وإذا كنّا لم نَعُد نتكلّم اليوم على المعيشات ومعيشات الوعي والوعي، فذلك لا يعود إلى عناد الفلسفة وتشبُّثها برأيها، بل إلى أن تحوُّلا في الوجود أرغمنا على لغة أخرى. وبعبارة أدق، هذا التحوّل يحدث مع هذه اللغة الأخرى[9]. وإذا كنّا اليوم نتخلّى عن كلمة "المشاركة الشعورية" ولا نختار أيضًا الحديث عن الوضع في محلٍّ آخر إلا على نحو مؤقّت ومشروط، بل نتكلم بشكل آخر، فهذا لا يعني أننا اخترنا عبارةً أفضل للتعبير عن الرأي نفسه والشيء نفسه، بل يعني أن الرأي والشيء أصبحا مختلفين. ومن جِهة أخرى فإنه ليس مصادفةً أن عبارات مثل "وضع النفس في محلّ آخر" أو "المشاركة الشعوريّة" أصبحت سائدةً في التعبير عن هذه العلاقات الأساسيّة للإنسان بالكائن. لا يمكننا الآن أن نتقصّى أسباب ذلك، بل ننتقل بعد هذا الإيضاح المؤقّت لِما نعنيه في الحقيقة "بالوضع في محلّ" - أي المسايرة - إلى شرح الأسئلة الثلاثة: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان؟ هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَجَرة؟ هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الإنسان الآخر؟

إذا طرحنا السؤال الأول: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان؟ فماذا نضع هنا في الحقيقة موضع سؤال؟ لا شيء [299] سوى: هل يتأتّى لنا أن نساير الحَيَوان في كيفيّة سمعه ورؤيته، في كيفيّة مهاجمة غنيمته وتجنُّب أعدائه، في كيفيّة بناء عشّه وغير ذلك. وإذن لا نضع هنا موضع سؤال أنَّ الكائن الذي نريد أن نضع أنفسنا في محلّه يتعلّق بآخر، أنه يبلغ الغنيمة والعدو ويتعامل معهما. ففي هذا السؤال: هل يمكننا أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان، نفترض أنه لا محلّ للشك في أنه يُمكن عُمومًا مسايرة الحَيَوان، أيْ السير مع بلوغ الحَيَوان للكائن وتعامله معه في عالمه، وفي أن هذه المسايرة لا تحتوي إطلاقًا على خُلف. فلا مجال بتاتًا للشك في أن الحَيَوان بما هو كذلك يحمل معه على

9 في هذا الموضع، كما في مواضع أخرى من المحاضرة، يوجه هايدغر نقدا ضمنيا لهوسرل من دون أن يذكر اسمه؛ ونصّ المحاضرة كلّه لا يحتوي على أيّ نقد صريح لهوسرل.

الدوام بشكل ما مجالًا يتيح أن نضع أنفسنا في محلّه. ولا يبقى موضع شكّ سوى النجاح الواقعي لعدم الانتقال[10] إلى ذلك المجال المعيَّن. ما يبقى موضعَ سؤال هو ما هي التدابيرُ الضروريّة واقعيًا لتحقيق وضع أنفسنا هكذا في محلّ الحَيَوان وما هو حدُّه الواقعي؟

وإذا طرحنا السؤال الثاني وسألنا: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ حَجَرة؟، فإننا نتحرك في سؤال مختلف تمامًا، على الرَّغم من أنه طُرح بالصّيغة اللغوية نفسها. إذْ لا نسأل الآن عن مدى توفُّرنا واقعيًّا على الوسائل والطرق التي تتيح لنا أن نساير كيف تكون الحَجَرة، بل نسأل هل الحَجَرة بصفتها حَجَرةً تتيح أصلًا ويمكن أن تتيح إمكان أن نضع أنفسنا في محلّها، هل لهذه المسايرة هنا أصلًا معنى. ومع هذا السؤال يكون في الغالب الجواب أيضًا جاهزًا. نجيب: كلّا، لا يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ حَجَرةٍ، وهذا ممتنع ليس لأنه تنقصنا وسائل تحقيق أمرٍ ممكنٍ في ذاته، بل لأن الحَجَرة بما هي كذلك لا تسمح أصلًا بهذا الإمكان، لا تَعرِض مجالا ينتمي إليها ويسمح بأن نضع أنفسنا في محلّها. أقول صراحة: في الغالب نجيب هكذا، لأن هناك بالفعل طرقًا وكيفيّات للكينونة الإنسانيّة لا يأخذ فيها الإنسان أبدًا الأشياء الماديّة المحضة، وأيضًا الأشياء التقنيّة، باعتبارها كذلك، بل باعتبار - كما نقول بشكل ربما ينطوي على سوء فهم [300] - أنّ "لها نفسا"[11]. وهذا يحدث في إمكانيّتين أساسيّتين: أولا عندما تتعيَّن الكينونة الإنسانيّة في وجودها من قِبل الأسطورة، وثانيا في الفن. ومن المغلوط تمامًا أن نرفض هذا النوع من الإحيائيّة[12] بصفته شذوذًا، أو بصفته

---

10 ترجمنا هذه الجملة كما وردت تمامًا في النص رغم اقتناعنا بأنّ كلمة "Unversetzen: عدم الانتقال إلى" لا تلائم السياق، ويغلب على الظن أنّ ورودها هنا يعود إلى خطإ مطبعي في تركيب النص. ونعتقد أن الكلمة المناسبة للسياق هي "Sichversetzen"، لهذا يُستحسن أن نقرأ الجملة هكذا: "ولا يبقى موضع شكّ سوى النجاح الواقعي لانتقالنا إلى ذلك المجال المعيَّن" أو "ولا يبقى موضع شكّ سوى النجاح الواقعي لوضع أنفسنا في ذلك المجال المعيَّن".

11 beseelt، باعتبار أنّ لها نفسًا، باعتبار أنّ نفسًا تحرّكها.

12 Beseelung.

طريقة قائمة على الأمثولة فقط، أيْ على ما لا يوافق في الحقيقة الوقائعَ وما يبقى بشكل ما وهميًا، ما يستند إلى الخيال وما هو مجرد مظهر. ولا يتعلّق الأمر هنا بالتعارض بين الواقع والمظهر، بل بالفرق بين أنواع مختلفة جذريًا من الحقيقة الممكنة. لكننا نبقى الآن تبعًا لتيمتنا في بُعد حقيقة المعرفة العلميّة والميتافيزيقيّة اللتين تعيّنان معًا في الوقت نفسه منذ زمن بعيد أيضًا طابعَ حقيقة التدبُّر والتقدير اليوميّين، طابع معرفتنا "الطبيعيّة"

وإذا طرحنا الآن السؤال الثالث: هل يمكننا كبشر أن نضع أنفسنا في محلّ إنسانٍ آخر؟ فإن هذا السؤال سيكون مرّة أخرى مختلفًا عن السؤالَيْن الأوّلين معًا. وقد يظهر أننا أمام السؤال نفسه الذي طرحناه بصدد الحَيَوان؛ فهنا يكون موضعَ سؤال بدرجة أقلّ، بل في الحقيقة لا يكون أساسًا موضع سؤال، أنّ الناس الآخرين يتصرّفون في المتوسّط إزاء الأشياء في مجالات وأوضاع معيّنة مثلما نتصرّف نحن تمامًا، وأنّ كثيرًا من الناس فوق ذلك لا يتصرّفون فقط على النحو نفسه إزاء الأشياء نفسها، بل إنّ عددًا منهم يُمكن أنْ يتقاسموا فيما بينهم التصرّف الواحد نفسه من غير أن يتجزّأ ما يتقاسمونه - وأنّه بناءً على ذلك يُمكن مسايرة بلوغهم إلى الأشياء وتعاملهم معها. وهذا مكوّن أساسي لتجربة الوجود المباشِرة لدى الإنسان نفسه. وما يبقى موضعَ سؤال ليس مرّة أخرى سوى المدى الواقعي فقط لهذه المسايرة ووسائل إمكانها في الحالات الفرديّة. فنحن نعرف من التجربة اليوميّة للكينونة - وهذا ما نعبّر عنه في كثير من الأحيان على شكل شكوى تقريبًا - صعوبةَ أن نضع أنفسنا في محلّ الإنسان الآخر، وأننا بالتالي نادرًا ما نستطيع أن نسايره فعليا.

[301] لكن على الرّغم من ذلك فإن السؤال الحالي، السؤال الثالث: هل يمكننا أن نضع أنفسنا في محلِّ إنسانٍ آخر، يختلف عن السؤال الذي يتعلّق بإمكان أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان. فهناك نفترض ضمنًا أنه يُمكن مبدئيًا أن نضع أنفسنا في محلّه وأن نسايره بشكل معيَّن، وهذا يعني - كما نقول أيضًا - أن ذلك له معنى. أما هنا بخصوص الإنسان فإننا لا نحتاج إلى أن نضع هذا الافتراض، أيْ افتراض الإمكان المبدئي لأنْ يضع إنسانٌ نفسَه في محلٍّ آخر.

وإذا كنّا لا نستطيع أن نضع هذا الافتراض، فهذا لا يعود مثلًا إلى أنّ الإنسان الآخر يصُدُّ بمقتضى ماهيّته - مثل الحَجَرة - إمكانَ أنْ نضع أنفسَنا في محلّه، بل إلى أنّ هذا الإمكان ينتمي أصليًّا إلى الماهيّة الخاصّة للإنسان. فالإنسان طالما كان موجودًا فإنه يوجد سلفًا كإنسان في محلِّ آخرين، حتى عندما لا يكون أناس آخرون على مقربة منه واقعيًّا. ولذلك تعني "كينونةُ" الإنسان، "الكينونةُ" في الإنسان - ليس حصريًّا، بل بجانب أشياء أخرى - أنْ يكون في محلِّ أناس آخرين. فوضع أنفسنا في محلّ أناس آخرين بوصفه مسايرةً لهم، مسايرةً للكينونة فيهم، يحدث دائمًا سلفًا على أساس كينونة الإنسان - ككينونة. "فالكينونة" تعني: **الكون المشترك مع آخرين**[13] وذلك على كيفيّة الكينونة، أي بمعنى الوجود المشترَك[14]. ولهذا فإن السؤال: هل يمكننا نحن البشر أن نضع أنفسنا في محلّ إنسانٍ آخر سؤال لا محلّ له، لأنه ليس سؤالا ممكنا. إنه بدون معنى، بل مضادّ للمعنى، لأنه مبدئيًّا نافل. ولو كنّا في السؤال: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلِّ أناس آخرين، نفكِّر بالفعل مفهومَ الإنسان ونفكِّر ماهيتَه، لما استطعنا أن نسأل الجملة الاستفهامية إلى آخرها. الكون المشترك مع... ينتمي إلى ماهيّة وجود الإنسان، أيْ وجود كلّ فرد وأيّ فرد.

ومع ذلك كثيرًا ما يُثقل علينا ولمدة طويلة عدم إمكان مسايرة الآخرين. ثُمّ ألا يملأ كينونَتنا كلّ مرّة حماسٌ جديد عندما تتأتّي لنا هذه المسايرة في [302] علاقة جوهريّة بأناس آخرين؟ وبناءً على ذلك فإمكان المسايرة، إمكان أن نضع أنفسنا في محلِّ آخر، هو بالفعل موضع سؤال حتى بالنسبة إلى الإنسان، على الرّغم من أنه، بل بالذات لأنه بمقتضى ماهيّة كونه يوجد دائمًا سلفًا في كون مشترك مع آخرين. ذلك أنه يكمن في تكوين ماهيّة الكينونة الإنسانيّة، بما هي أصليًّا كون مشترك مع الآخرين، أنّ الإنسان في وجوده الواقعي لا بدّ أن يتحرّك واقعيًّا دائمًا وسلفًا في كيفيّة معيَّنة للكون المشترك مع...[15]، أي في مسايرةٍ. لكن

---

13 Mitsein mit Anderen.

14 Mitexistieren.

15 Mitsein mit..

هذا السير مع الآخرين هو أيضًا، لأسباب عدة بعضها ماهوي تباعدٌ[16] وتضادٌّ[17]، أو في البداية وفي الغالب سير الناس بجانب بعضهم[18]. وسيرُهم هذا بجانب بعضهم البعض على نحو لا يلفت الانتباه ومفهوم من تلقاء ذاته بصفته كيفيّةً معيّنة لأن يكونوا مع بعضهم ولأن يضعوا أنفسهم في محلّ بعضهم، سيرُهم هذا بجانب بعضهم البعض يثير بالذات المظهر بأنه يجب في البداية أن يتخطّوا سيرهم هذا بجانب بعضهم البعض، وبأنه ليس هناك بعدُ عُمومًا أيّ وضع للواحد في محلّ الآخر، وبأنه يجب في البداية أن ينفُذ الواحد إلى شعور[19] الآخر لكي يصل إليه. وهذا المظهر ضلَّل أيضًا الفلسفةَ منذ زمان طويل في مدًى يكاد لا يُعدُّ ممكنًا، وتعزّز كلّيًا في الفلسفة عندما أتت بعقيدة ترى أنّ الإنسان الفرد معزولٌ لذاته بصفته فردًا وأنّ الأنا المفرد مع دائرة أناه هو ما يعطى له هو نفسه في البداية وبأعلى درجة من اليقين. وبهذا تعزّز فلسفيًا الرأي الذي يعتقد أنه يجب أولا إنشاء كون مشترك انطلاقًا من هذه العزلة القائمة على الذات الوحيدة[20].

من هذا السّياق ترون كيف أنه من الحاسم أن ندرك بشكل كافٍ هذه العلاقةَ الأساسيّة للإنسان بالإنسان ومن ثم الطابعَ الماهوي للكينونة الإنسانيّة، حتى نُوفَّق عُمومًا في طرح السؤال اللاحق عن كيف يُمكن للإنسان، الذي ينتمي إلى ماهيّته هذا الكوْنُ المشترك مع آخرين، أن يضع نفسه كإنسان في محلّ حَيَوانٍ، [303] في محلّ حَيَوانٍ نفهم تلقائيًا بشكل ما أنه بدوره يحمل لدى ذاته بمقتضى حَيَوانيّته الخاصّة دائرة خاصّة يُمكن أن نضع أنفسنا فيها.

نجْمِل مرّة أخرى ما قلناه الآن. نحن بصدد السؤال عن ماهيّة حَيَوانيّة الحَيَوان، والمهمّ عندنا هنا أنْ نبسط هذا السؤال بوصفه سؤالا. فبسط السؤال

---

16 Auseinandergehen.

17 Gegeneinandergehen.

18 Nebeneinandergehen.

19 sich einfühlen.

20 solipsistische Isolierung.

نفسه هو عندنا أكثر أهميّة وأساسيّةً من تقديم جواب قاطع، لأن كلّ جواب حقيقي مشروط ومن ثم متغيّر ومعرَّض للتحوُّل. أمّا ما يبقى ويُطرح كلَّ مرّة من جديد مهمّةً للفلسفة فهو بالذات أنْ نبسط فعليًا الصعوبة الأساسيّة لهذا السؤال، وأنْ ندرك ما هو موضع سؤال في هذا السؤال عن ماهيّة الحَيَوانيّة ومن ثَمّ عن ماهيّة الحياة بعامّة. ولا يُمكن أن يتسنّى لنا الاقتراب من مضمون المشكلة الكامنة فيه إلا على هذا الطريق.

لهذا حاولنا عمدًا في هذه الاعتبارات أن نوضِّح المرّة تلو المرّة صعوبة المشكلة من جوانب مختلفة تمامًا، وفي الأخير متوجِّهين على ضوء إمكان أنْ يضع الإنسان نفسه في محلّ إنسان آخر وفي محلّ الحَيَوان وفي محلّ الحَجَرة. وغرضُ هذه المعالجة الخاصُّ هو بالذات أنْ نتحرّر نهائيًا من السذاجة التي كنّا نتحرّك فيها أوّلًا عندما اعتقدنا بدايةً أن ما تتعلّق به المشكلة هنا، أي الحَجَرة والحَيَوان والإنسان أو أيضًا النبات، هي أشياء معطاة لنا بشكل متجانس وبنفس المعنى وفي مستوى واحد. والانطلاق الذي يبدو طبيعيًا ومباشرًا من تعدّد المعطى المتجانس في الظاهر هو بالفعل مظهر ينكشف حالا عندما نبدأ في طرح هذا السؤال: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان، والحَجَرة، والإنسان؟ حاولنا خلال ذلك أن نعبِّر عن الوضع في محلٍّ آخر بواسطة عبارة المسايرة، [304] ورأينا عند ذلك فورًا بأن عبارة الوضع في محلٍّ آخر هي في العمق غير لائقة، على الأقل عندما يتعلّق بمسايرة إنسانٍ للآخرين. ومن باب أوْلى فإن العبارة وصيغة السؤال الموجّهة في مصطلح "المشاركة الشعوريّة"[21] غير لائقة. وفيما يتعلّق بهذه الأسئلة الثلاثة: هل يُمكن أن نضع أنفسنا في محلّ حَيَوانٍ، أو حَجَرةٍ، أو إنسانٍ؟ تبيَّن بخصوص السؤال الأول أنّه يُمكن مبدئيًا أن يضع الإنسان نفسه في محلّ الحَيَوان، أيْ أنه لا مجال لأن نشكّ على نحو معقول في إمكان ذلك. والتحقيق الفعلي لإمكان أنْ يضع الإنسان نفسه في محلّ الحَيَوان هو وحده يبقى موضع سؤال. أمّا بخصوص الحَجَرة فإن السؤالَ: هل يمكننا أن نضع

---

21 Einfühlung.

أنفسنا في محلّ حَجَرة؟ ممتنعٌ مبدئيًا، والسؤال عن طريق يقودنا إلى وضع أنفسنا واقعيًا في محلّها هو لذلك ومن باب أوْلى بلا معنى. وبخصوص إمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ إنسانٍ آخر تبيَّن أنّ هذا السؤال نافل، أنّه بمعنًى ما لا يعرف ما يسأله. فإذا كان هذا السؤال يقصد بالفعل الإنسانَ في ماهيّته، فإنه سؤال لاغٍ، ما دام كون الإنسان يعني أنْ يكون في محلّ الآخر، أيْ يعني الكونَ المشترك مع الآخر. وسؤال التحقيق الواقعي للكون المشترك ليس مشكلة تتعلّق بالمشاركة الشعوريّة وليس مشكلة نظريةً لوضع أنفسنا في محلٍّ آخر، بل سؤال يتعلّق بالوجود الواقعي. ومن معالجة هذا السؤال، وبالذات السؤال الأخير، رأينا في الوقت نفسه أيضًا أساس إمكان النظريّة المضلّلة عن المشاركة الشعوريّة وكلّ ما يرتبط بها. فقد نشأت هذه النظريّة على أساس الاعتقاد بأن الإنسان في علاقته بالناس الآخرين هو في البداية كائن معزول لذاته؛ ولهذا يجب أساسًا وقبل كلّ شيء البحثُ عن جسر من الواحد إلى الآخر والعكس. ومظهر هذا الانعزال ينشأ عن أن الناس يضعون أنفسهم واقعيًا في محلٍّ بعض بشكل خاصّ يجعلهم يسيرون بجانب بعضهم في لامبالاة. وهذا [305] المظهر لانفصالٍ سابق بين إنسان وإنسان تعزَّز عندما أتت الفلسفة بعقيدة ترى أن الإنسان في البداية ذاتٌ ووعيٌ وأنه بصفته كذلك يعطى لهذه الذات أوّلًا وبيقين مطلق.

هذه النظريّة التي ترى أن الإنسان هو في البداية ذات ووعي وأنه بما هو كذلك يعطى لذاته أوّلًا وبأعلى درجةٍ من اليقين، والتي نشأت مع تأسيس الميتافيزيقا لدى ديكارت انطلاقًا من منظورات وأغراض مختلفة في الواقع تمامًا، اخترقت فلسفة العصر الحديث بأكملها وعرفت مع كانط تحوّلًا فريدًا وإنْ لم يكن جوهريًّا. وهذا التحوُّل قاد في المثاليّة الهيغليّة إلى إضفاء طابع الإطلاق - ولهذا تسمّى أيضًا المثالية المطلقة - على المنظور الذي ينطلق من الذات كأنا معزول. وعندما نأخذ الإنسان بهذا المعنى بصفته ذاتًا ووعيا مثلما عدَّته بشكل تلقائي المثاليةُ الحديثة منذ ديكارت، فإننا نضيع منذ البدء الإمكانيّة الأساسيّة للنفاذ إلى الماهيّة الأصليّة للإنسان، أيْ لإدراك الكينونة فيه. ولم تفِدْ كلّ التصحيحات اللاحقة، بل دفعت فقط إلى الموقف الذي تشكّل في مثاليّة هيغل المطلقة. لا

يُمكن أنْ أتابع هنا معالجة هذه الرّوابط في معناها التاريخي، وأكتفي بالتلميح إلى أن مشكلة علاقة الإنسان بالإنسان هاته لا تتعلّق بنظريّة المعرفة وبإدراك الواحد من قِبل الآخر، بل هي مشكلة الكون نفسه، أيْ مشكلة ميتافيزيقيّة. فكانط وأتباعه رجعوا انطلاقًا من مفهوم ميتافيزيقي غير كافٍ مبدئيًا عن الإنسان - بوصفه أنا - وعن الشخصية الإنسانيّة إلى **الشخص المطلق**، إلى **الروح المطلق**، وانطلاقًا من هذا المفهوم غير الكافي عن الروح عيِّنت أيضًا ماهيّةُ الإنسان ارتداديا. وتماسُكُ هذه [306] النسقيّة المطلقة أعمى عن رؤية الطابع الإشكالي لمنظورها ومنطلقها الذي يكمن في أن مشكلةَ الإنسان، مشكلةَ الكينونة الإنسانيّة عُمومًا، لم تصبح أبدًا في الحقيقة مشكلةً. لكن خطوة هيغل هاته من كانط إلى المثاليّة المطلقة هي النتيجة الوحيدة لتطوّر الفلسفة الغربيّة، وقد أصبحت ممكنة وضرورية بفضل كانط، لأنه مع كانط نفسه لم تصبح مشكلة الكينونة الإنسانيّة، أيْ لم يصبح التناهي، مشكلةً حقيقيّة أيْ مشكلةً فلسفيّة مركزيّة، لأن كانط نفسه - كما تُبيِّن الطبعة الثانيّة من "نقد العقل المحض" - فضَّل طريق الابتعاد عن تناهٍ غير مفهوم والاطمئنان في اللاتناهي. لا يُمكن أن أخوض عن كثب في هذه الروابط التي عالجتُها في كتابي "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" الذي عملت فيه على بسط ضرورة مشكلة التناهي بالنسبة إلى الميتافيزيقا. ولم يكن همّي أنْ أؤوّل كانط بشكل أفضل، فأنا لا أكترث البتّة بما يقوله الكانطيّون الجدد والقدامى عن كانط. والنتيجة المذكورة ضروريّة وجديرة بالإعجاب في كيفيّة إنجازها من قِبل هيغل، ومع ذلك فهي كنتيجة علامة على التطاول على اللاتناهي. ينتمي إلى التناهي انعدام التماسك[22]، ليس بوصفه نقصًا أو ارتباكًا، بل بوصفه قوّة فاعلة. والتناهي يجعل الديالكتيك ممتنعًا، يكشفه كمظهر. ينتمي إلى التناهي انعدام التسلسل[23]، انعدام الأساس[24]، خفاء الأساس[25].

In-Konsequenz.

23 Un-folge.

24 Grund-losigkeit.

25 Grund-verborgenheit.

هذا السؤال عن الأنا والوعي (الكينونة) لا ينتمي إذن إلى نظريّة المعرفة، لكنه لا ينتمي أيضًا إلى الميتافيزيقا كمادة دراسيّة، بل هو السؤال الذي تكون فيه كلّ **ميتافيزيقا** ممكنة، أي ضروريّة.

[307] § 50 امتلاك الحَيَوان لعالم وعدم امتلاكه لعالم
هو ما يتيح إمكانَ السماح بأن يضع الإنسانُ نفسَه في محلّه وضرورةَ منع مسايرته.
الفقر (الافتقار) بوصفه عدمَ امتلاك في إمكانِ الامتلاك

نسأل: ما نتيجة معالجتنا هذه لإمكان وضع أنفسنا في محلّ الحَجَرة والحَيَوان والإنسان بالنسبة إلى مشكلة إيضاح ماهيّة فقر العالم لدى الحَيَوان؟ ينتمي إلى ماهيّة الكينونة الإنسانيّة أنْ تضع نفسها في محلّ آخرين. وإذا احتفظنا بهذا نُصب أعيننا يكون لدينا توجُّه أساسي بصدد المشكلة الخاصّة بإمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ الحَيَوان، لكن ماذا يفيدنا ذلك؟ هل تنزاح بذلك الصّعوبة التي تزعجنا عندما ينبغي في حالة ما أنْ نضع أنفسنا في محلّ حَيَوانٍ؟ بالنظر إلى هذا الأمر لم نجنِ في البداية من هذه المعالجة أيّ فائدة مباشرة، لكن لها بالتأكيد فائدة بالنظر إلى أمر آخر عرضناه أيضًا سلفًا، هو أنّنا نفترض بشكل تلقائي إمكانَ وضع أنفسنا بشكل ما في محلّ الحَيَوان، وأنّ هذا الافتراض مشروع من تلقاء ذاته. وإذا كان هذا الافتراض مفهومًا من تلقاء ذاته، فهل يعني هذا الآن في النهاية أنه ينتمي إلى ماهيّة الإنسان أنْ يضع نفسه ليس فقط في محلّ أناسٍ آخرين، بل أيضًا في محلّ الحَيَوانات - في محلّ الحيّ؟ إذْ ماذا ينبغي أنْ نعني، خلا ذلك، عندما نقول إنَّ إمكانَ وضْع أنفسنا هكذا في محلّ الحَيَوانات افتراضٌ مفهوم من تلقاء ذاته؟ فهذا لا يُمكن بالتأكيد أنْ يعني أنّنا نتفق ضمنًا على هذا الإمكان، أو حتى أنّنا نُجمع بشكل ما على هذا الافتراض وعلى مشروعيّته، بل يعني أننا نتصرّف مسبقًا على هذا الأساس. ففي وجودنا كلّه نتصرّف إزاء الحَيَوان وبشكل ما إزاء النبات أيضًا ونحن نعرف مسبقًا أننا في محلّه، أنَّ إمكانًا ما لمسايرة الكائن المعني ليس أصلا موضع سؤال.

[308] نأخذ مثالا لافتًا للانتباه، مثال الحَيَوانات المنزليّة. وهي لا تسمّى

هكذا لأنها توجد في المنزل، بل لأنها تنتمي إلى المنزل، أيْ مفيدة للمنزل بشكل ما. غير أنها لا تنتمي إلى المنزل مثلما ينتمي إليه السقف الذي يحمي المنزل من العاصفة. نربّي الحَيَوانات المنزليّة في المنزل، إنها "تعيش" معنا. ولكننا لا نعيش معها إذا كان العيش يعني كيفيّة كون الحَيَوان. ومع ذلك نكون معها، لكن كوننا معها[26] ليس وجودًا معها[27] ما دام الكلب لا ينجز وجوده[28]، بل يعيش فقط. وكوننا هذا مع الحَيَوانات يعني أننا نترك الحَيَوانات تتحرّك في عالمنا، نقول: يقبع الكلب تحت الطاولة، يصعد السلّم. لكن هل يتصرّف الكلب إزاء الطاولة بوصفها طاولةً وإزاء السلّم بوصفه سلّمًا؟ ومع ذلك فإنه يصعد السلّم معنا. إنه يلتهم[29] طعامه معنا، كلّا - نحن لا نلتهم الطعام. يأكل[30] معنا، كلّا - إنه لا يأكل. ومع ذلك فهو معنا! نسايره، ونضع أنفسنا في محلّه - ومع ذلك كلّا[31].

لكن إذا كان بإمكان الإنسان أنْ يضع نفسه في محلّ الحَيَوان على نحو أصلي، فهذا يعني أنّ الحَيَوان له أيضًا عالَمه. أمْ هل ينطوي هذا على مبالغة؟ وأليست هذه المبالغة هي ما نتجاهله على الدوام؟ ولماذا؟ يُمكن أن ينتمي إلى ماهيّة الإنسان أنْ يضع نفسه في محلّ الحَيَوان من غير أنْ يعني ذلك أنّه يضع نفسه في عالم الحَيَوان وأنّ للحَيَوان أصلًا عالمًا. والآن تزداد حدّة السؤال: إلى

---

26 Mitsein.

27 Mitexistieren.

28 existieren.

29 fressen: التهَم، يُنسب هذا الفعل الألماني إلى الحيوان فقط.

30 essen: أكَل، يُنسب هذا الفعل الألماني إلى الإنسان وليس إلى الحيوان.

31 يتجنّب هايدغر الحديث عن علاقة الإنسان والحيوان باستعمال كلمة Mitexistieren الوجود مع، لأن الحيوان لا يتسم بالوجود ما دام لا ينجز وجوده، كما يتجنّب كذلك استعمال كلمة Mitleben العيش مع، لأن الإنسان لا يتحدّد بمجرد الحياة، بل نمط كونه هو الوجود. لا يمكن القول إن الإنسان يعيش مع الحَيَوان لأن الإنسان لا يعيش ببساطة، كما لا يمكن القول إن الإنسان يوجد مع الحيوان، لأن الحيوان لا يتسم بالوجود. لكن هناك على كلّ حال معيّة.

أين ننتقل عندما نضع أنفسنا في محلّ الحَيَوان؟ مع من نسير، وماذا تعني هذه المعيّة؟ ما نوع هذا السير؟ وإذا تكلّمنا انطلاقًا من الحَيَوان: ما الذي في الحَيَوان يسمح ويتطلّب أن يضع الإنسان نفسه في محلّه، ومع ذلك يمنع من جِهة. أخرى على الإنسان أن يسير مع الحَيَوان؟ ماذا يعني من جانب الحَيَوان إمكانُ السماح بأن نضع أنفسنا في محلّه وضرورةُ منعِ مسايرته؟ وما هذا الامتلاك وفي الوقت نفسه عدم الامتلاك؟ ليس هناك عدمُ الامتلاك والمنعُ، إلا عندما يكون ممكنًا بشكل ما الامتلاكُ وإمكانُ امتلاكٍ [309] وسماحٍ. ما عبَّرنا عنه إلى الآن بشكل صوري تمامًا عندما قلنا إن للحَيَوان بشكل ما عالمًا وفي الوقت نفسه ليس له عالم يتبيَّن الآن كإمكانِ سماحٍ، وذلك أساسًا إمكان السماح للإنسان بأن يضع نفسه في محلّ الحَيَوان في تلازم مع ضرورة منع مسايرته. ليس هناك عدم امتلاك إلا حيثما يكون هناك امتلاك[32]. وعدم الامتلاك في إمكان الامتلاك هو بالذات الافتقار، هو الفقر. وإذن فأساس إمكان أنْ يضع الإنسان نفسَه في محلّ الحَيَوان من دون أنْ يسايره يكمن في ماهيّة الحَيَوان، تلك الماهيّة التي أردنا أن نمسك بها في أطروحة فقر العالم. ولكي نوجز ذلك نقول: يتوفّر الحَيَوان فيه هو نفسه على دائرة تتيح أنْ يضع الإنسان نفسَه في محلّه، وذلك بحيث إن الإنسان الذي ينتمي إلى كينونته أنْ يكون في محلّ آخر، يكون أيضًا سلفًا بشكل ما في محلّ الحَيَوان. يتوفّر الحَيَوان على دائرة تتيح لنا أنْ نضع أنفسَنا في محلّه، وبعبارة أدق: إنه هو نفسه هذه الدائرة التي تمنع مع ذلك أن نسايره. للحَيَوان دائرة تتيح أنْ نضع أنفسنا في محلّه، ومع ذلك ليس ضروريًا أن يكون له ما نسمّيه العالم. بخلاف الحَجَرة يتوفّر الحَيَوان على أيّ حال على ما يسمح بإمكان أنْ يضع

32 عندما نقول عن شخص أو كائن ما إنه لا يمتلك هذا الشيء أو هذه الخاصية، فكلامنا ليس له معنى إلا إذا كان من الممكن تبعًا لماهيته أن يمتلكه أو أن يمتلك ما هو قريب منه. وعدم الامتلاك في إمكان الامتلاك هو الفقر بمعنى الافتقار. الحَيَوان فقير العالم، يفتقر إلى العالم، محروم من العالم، لأن له مجالا من الكائنات التي يتعامل معها، لكن هذا المجال ليس عالمًا في تقدير هايدغر. أما الحَجَرة فليست فقيرة العالم، ليست مفتقرة إلى العالم، لأنها لا تتوفر على مجال من الكائنات يمكن أن تتفاعل معها وتستجيب لها بشكل ما. لا منع إلا على أساس سماح.

الإنسان نفسه في محلّه، وعلى الرَّغم من ذلك لا يتوفّر على ما يتيح أنْ يضع الإنسان نفسه في محلّه مثلما يضع نفسه في محلّ إنسان آخر. الحَيَوان له شيء ما وليس له، أي يفتقر إلى شيء ما. نعبِّر عن ذلك بأن نقول: الحَيَوان فقير العالم، يفتقر مبدئيًا إلى العالم.

ما معنى فقر العالم لدى الحَيَوان؟ ليس لدينا بعدُ أيّ جواب كافٍ، حتى بعد أن عيَّنَّا الآن الافتقار عن كثب. لماذا؟ لأننا لم نستطع أن نستخلص من التعيين الصوري للافتقار ماهيّةَ فقر العالم. ولا يُمكن فهم هذا الفقر إلّا إذا عرفنا من قبلُ ما العالم، إذْ بعد ذلك فقط نستطيع أن نقول ماذا يفتقر الحَيَوان ومن ثَمّ ما معنى فقر العالم. يجب في البداية أن نلتمس مفهوم العالم في ماهيّة [310] الإنسان وفي تشكيل العالم الذي زعمناه - نبدأ بالموجَب وبعد ذلك ننتقل إلى السالب وإلى النقص.

هذا الطريق طبيعي ومقنع جدًا لدرجة أننا نتعجّب من أننا لم نسلكه مباشرةً. على أننا لن نسلكه أيضًا الآن، ليس عن عنادٍ ما، بل سنحاول أن نقترب من ماهيّة فقر العالم انطلاقًا من إيضاح الحَيَوانية نفسها. لن نناقش هل سيلعب هنا بالفعل التوجُّه الضمني على أساس الإنسان دورًا وأيّ دور.

نستخلص مما يلي أنه لإنجاز مهمّتنا لا بدّ من نظرة أصليّة خاصّة إلى نوع ماهيّة الحَيَوان. لنفترضْ أننا أوْضحنا ماهيّة العالم على ضوء تشكيل العالم لدى الإنسان، ولنفترضْ أنه يمكننا بواسطة استنتاج محض أن نحضِّر ماذا يعني إذن افتقار العالم، فإن كلّ ذلك لن يمْكن أنْ يوصلنا إلى الهدف، ما لمْ نبيِّن على ضوء ماهيّة الحَيَوانيّة أنّ الحَيَوان يفتقر إلى شيء مثل العالم وكيف يفتقر إليه. ولا يحقّ لنا بالذات أن نتجنّب جهد هذا التحديد الأصلي الخاصّ للحَيَوانية، وهذا يعني أنه يجب أن نتصدّى لمهمّة تعيين ماهيّة الحيّ وتحديد ماهيّة الحياة، وإن مع مراعاة خاصّة للحَيَوان. فهل قُمْنا إلى الآن بذلك أو على الأقلّ حاولناه؟ جليّ أن الجواب بالنفي. وهذا ما يتبيَّن في أننا إلى الآن لم نشتغل بتاتًا بنتائج علم الحَيَوان ومعارفه وتصوّراته. وحتى إن عدلْنا عن طرح أسئلة خاصّة، فإنه يجب أن نسترشد بالأطروحات الأساسية لعلم الحَيَوان عن الحَيَوانيّة والحياة عُمومًا.

[311] § 51 الشروع في إيضاح ماهيّة العضويّة

أ) إشكال اعتبار العضوِ عُدَّةً والعضويّةِ آلَةً. إيضاح أوّلي للفرق الماهوي بين الأداة والعُدَّة والآلة

التعريف الأكثر شيوعًا للحيّ بما هو كذلك يعيِّنه بأنه عضوي في مقابل اللّاعضوي، وهذا التمييز يصبح طبعًا موضعَ سؤال وملتبسًا بمجرّد أنْ نفكّرَ في الكيمياء اللاعضويّة والعضويّة ونتذكرَ أنّ الكيمياء العضويّة ليست البتّة علمًا بالعضوي بمعنى الحيّ بما هو كذلك. وإنها تسمى هكذا بالذات لأن العضوي بمعنى الحيّ يبقى مبدئيًّا منغلقًا عليها. ويمكن أن نعبّر بشكل أفضل عن المقصود بـ "عضوي"[33] كطابع للحيّ عندما نقول: عضوَوي[34] (على الرَّغم من أن هذه الكلمة ليست جميلة تمامًا). والأطروحة الأساسيّة هي أن كلَّ حيٍّ عضويةٌ، فكلّ حيّ هو دائمًا كائن حيّ، ومن ثم عضويّة. وهذا يعني أيضًا أن مفهوم "الجوهر الحيّ" أو الكتلة الحيّة أو "المادّة الحيّة" هو مفهوم فاسد[35]. إذْ عندما نستعمل "المادّة" و"الجوهر" في هذه الدّلالة ننفي بالذات ما هو عضويّ في الحيّ. الحيّ هو دائمًا عضويّة. وما يعيِّن حيًّا، بوصفه كلّ مرّة هذا الحيَّ، في وحدته هو طابع العضويّة لديه. فليست وحدة الحياة هي الخليّة. والكائن الحيّ المتعدِّد الخلايا ليس، كما كان يُعتقد، تكتُّلًا من الخلايا[36]، بل تكمن وحدةُ وحيد الخليّة مثل متعدِّد الخلايا، أي وحدة ماهيّة كلّيته النوعيّة، في أنه عضويّة.

ولكن ما هي العضويّة؟ وهل يكفي بالفعل هذا الطابع لفهم ماهيّة الحيّ؟ وهذا يعني بالنسبة إلينا: هل يُمكن على أساس طابع العضويّة [312] لدى الحَيَوان أن نفهم الجانب الماهوي الذي عزوْناه إليه من خلال مصطلح فقر العالم؟ أم هل

---

33 organisch.

34 organismisch، نسبة إلى العضويّة.

35 Unbegriff، حرفيًا لامفهوم أي مفهوم فاسد، متناقض، يحمل تناقضًا داخليا. فالحيّ لا يقبل بمقتضى ماهيّته أن نعيِّنه كجوهر أو كمادّة.

36 Zellenstaat، حرفيا دولة من الخلايا.

فقر العالم لدى الحَيَوان هو، بعكس ذلك، شرطُ إمكانِ طابع العضويّة لديه؟ أم أنه لا يُمكن وضع طابع العضويّة وفقر العالم في العلاقة الأولى ولا في الثانية؟

العضويّة هي ما له أعضاء، وكلمة عضو Organ تنحدر من الكلمة اليونانية *órganon*: عُدَّة[37]، فالكلمة اليونانية *érgon* تعادِل الكلمة الألمانيّة Werk "عمل"، العضو هو العُدَّة. ولهذا يعرِّف فيلهم رو (Wilhelm Roux)، أحد البيولوجيّين الروادّ في الزمن الأخير، العضويّةَ بأنها مركَّبٌ من العُدَد. وعليه يُمكن أن نقول إن العضويّة هي نفسها عُدَّة "مركَّبة"، مركَّبة لأن أجزاءها المختلفة تتضافر فيما بينها لتحقّق إنجازًا إجماليًا موحَّدًا. لكن كيف تتميّز إذن العضويّة عن الآلة[38]؟ ومن جهة أخرى: كيف تتميّز الآلة عن العُدَّة، ما دامت ليست كلُّ عُدَّة آلةً؟ ثُمّ: هل كلّ أداة[39] عُدَّة؟ وما الذي يميِّز قطعة ما من المادة عن شيءٍ له طابع الأداة. عندما نحاول إيضاح ماهيّة العضويّة نجد أمامنا أنواعًا مختلفة من الكائن: الشيء المادّي مجرّدًا، الأداة، العُدَّة، الجهاز[40]، الوسيلة[41]، الآلة، العضو، العضويّة، الحَيَوانيّة - فكيف تتميّز هذه الكائنات عن بعضها[42]؟

---

37 Werkzeug، حرفيا أداة العمل.

38 Maschine.

39 Zeug.

40 Apparat.

41 Instrument: أداة، لكننا ترجمناها هنا بكلمة "وسيلة" لأننا استعملنا كلمة "الأداة" لترجمة Zeug.

42 Zeug, Werkzeug, Maschine. يصعب إيجاد مقابلات دقيقة لهذه الكلمات يمكن أن تُستعمل في كلّ السياقات. فقد استقرّ الأمر على ترجمة Maschine بلفظ "آلة" الذي اشتُقّ منه لفظ الآلية والنزعة الآلية إلخ. ويصعب غض النظر عن هذا الاستعمال المتداول الذي أصبح يفرض ذاته، لذلك خصّصنا هذا اللفظ لترجمة Maschine، وذلك على الرغم من أن لفظ "الآلة" كان يستعمل للدلالة على ما يعبِّر عنه اللفظ الألماني Werkzeug، حيث كانت تعتبر المطرقةُ آلةً والسكّينُ آلةً (آلة التذكية أو التزكية)؛ وقد فضلنا استعمال لفظ "العُدَّة" لترجمتها ما دمنا نتكلّم على عدّة الصانع، أي مجموع الوسائل التي يستعملها في صنعته. تبقى كلمة Zeug وقد فضَّلنا ترجمتها بكلمة "الأداة" التي تستعمل بدورها لترجمة الكلمة الألمانية Instrument. وتدلّ Zeug بالضبط على أشياء الاستعمال التي تقوم رهن إشارتنا في الحياة اليومية مثل الكأس والكرسي وغيرها، =

أليس هذا السؤال هو نفسه السؤال الذي شغَلَنا باستمرار مع فارق واحد هو أنه قد تبيّن الآن أننا يُمكن أن نُدرِج بين الشيء المادي (الحَجَرة) والحَيَوان كائنا آخر له نوع آخر من الكوْن مثل الأداة والعُدَّة والآلة؟ ولا يحقّ لنا أن نتملّص من معالجة هذه العلاقات لا سيّما أنّ هذه التصوّرات والمفاهيم مثل العُدَّة والآلة هي بالذات تلك التي يلجأ إليها تفسير الحياة بسهولة وطواعيةً وبذلك يطمس فروقًا، بل لا يسمح لها أصلًا بأن [313] تظهر. وما هي الآن، لكي نسأل بشكل أدقّ، علاقة أنواع الكائن التي عثرنا عليها أخيرًا، أي الأداة والعُدَّة والآلة، بما نسمّيه العالم؟ إنها ليست ببساطة بلا عالم مثل الحَجَرة، ولا أيضًا فقيرة العالم، بل يجب أن نقول إن الأداة، أو أشياء الاستعمال بالمعنى الأوسع، هي بلا عالم وفي الوقت نفسه تنتمي، بصفتها بلا عالم، إلى العالم. وهذا يعني عُمومًا أنّ الأداة[43] (أداة النقل[44]، العُدَّة[45] وما ماثلها، وبالأحرى الآلة) ليست ما هي وكيف هي إلا بصفتها منتوجًا[46] للإنسان، وهذا يعني أنّ إنتاج[47] الأداة[48] هذا ليس ممكنًا إلا على أساس ما نسمّيه تشكيل العالم. لن نعالج هنا بشكل أدقّ أداتيّةَ[49] الكائن وارتباطَها بالعالم. فقد عالجت ذلك في توجّه خاص فرضَتْه تيمة **الكون والزمان** § 15 وما بعدها[50].

= وتختلف عن العُدَّة Werkzeug في أنه ليس من الضروري أن تُستعمل لإنتاج أشياء أخرى. فليست كلّ أداة عُدَّة، لكن كلّ عُدَّة أداة. وأكيد أن لفظ "الأداة" لا يطابق تماما Zeug، لكنني لا أعرف كلمة أفضل منها لترجمتها. وبهذا المعنى فالعُدَّة هي أيضًا أداة، لكن ليست كلّ أداة عُدّة، لأنه ليست كلّ أداة تُستعمل في الإنتاج، هذا على الرغم من صعوبة تحديد الفرق بينهما في بعض الأحيان.

43 Zeug.

44 Fahrzeug: أداة النقل. تطلق هذه الكلمة على وسائل النقل كلّها مثل الدراجة أو السيارة أو الشاحنة من غير تحديد.

45 Werkzeug: العُدّة، حرفيا أداة العمل.

46 Erzeugnis.

47 Erzeugen.

48 Zeug.

49 Zeughaftigkeit.

50 مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2012، ص. 152 وما يليها.

إذا كان الأمر هكذا فإن مشروعية فهم العضويات بوصفها عُدَدًا وآلات تبقى موضعَ سؤالٍ. وإذا كان هذا مستبعَدًا مبدئيًا، فإن الإجراء المتبع في البيولوجيا الذي يعدّ الكائن الحيّ أولا آلةً ثم يضيف إليها علاوة على ذلك وظائف فوق-آليّة[51]، سيكون أيضًا ممتنعًا. هذا الإجراء يراعي بالتأكيد ظواهر الحياة أكثر من النظريّة الآلية المحضة، إلا أنه يتجاهل المشكلة المركزيّة التي تفرض ذاتها علينا المرّة تلو المرّة، أقصد مشكلة أنْ نفهمَ الماهيّة الأصليّة الخاصّة للحيّ وأنْ نقولَ هل مكّنتْ أطروحةُ "الحَيَوان فقير العالم" من هذا الفهم، على الأقل بفتح الطريق الفعلي أمام تأويل عيني لماهيّة الحياة بعامّة.

حتى إذا كان لا يُمكن إدراك العضويّة كعُدَّة ولا كآلة، فإن **تحديد ماهيّة الأداة والآلة** يتيح مع ذلك إمكانيّةً لتمييز العضويّة عن هذه الأنواع الأخرى من الكائن على نحو أكثر صرامةً. أما السؤال اللّاحق فهو: من أين وكيف يجب تحديد العضويّة [314] على نحو موجَب طبعًا. نضيء هذه الروابط من خلال أمثلة بسيطة يمكنكم بأنفسكم دراستها فيما بعد بعناية مِنْ غير أنْ نعود إلى تأويل مستفيض.

المطرقة عُدَّة، أيْ عُمومًا أداةٌ، شيءٌ ينتمي إلى ماهيّته أن يخدُم[52] لأمر ما. وهي بمقتضى طابع كونها الخاصّ "شيءٌ لأجل..."، وهنا بالضبط لأجل إنتاج شيء ما أو، بحسب الظروف، لأجل إصلاحه وتحسينه، لكنها أيضًا تخدُم لتدمير منتوجات بمعنى المادّة التي سبقت معالجتها يدويًا. لكن ليست كلّ أداة عُدَّةً بالمعنى الضيّق والحقّ. فالقلم[53] مثلًا أداة للكتابة[54]، وعربة التزحلق أداة

51 يلمّح هايدغر إلى تصور إكسكيل الذي يرى أن الآلة عضوية غير كاملة وأن العضوية تتوفر إضافةً إلى الوظائف الآلية على وظائف فوق-آلية.

52 dienlich zu: يخدُم، يكون في خدمة، يفيد في.

53 Federhalter، حرفيا حامل الريشة، أو يد ريشة الكتابة. نستعمل للتبسيط لفظ "القلم".

54 Schreibzeug: أداة الكتابة، تطلق هذه الكلمة على كل الوسائل التي تستخدم للكتابة مثل الريشة أو القلم أو غيرها بدون تحديد.

للتنقل[55]، لكنهما ليسا آلة. ليست كلُّ أداة عُدَّةً، وبالأحرى ليست كلُّ عُدَّة وكلُّ أداة آلةً. ويمكن أن تكون أداةُ التنقل آلةً مثل الدراجة الناريّة أو الطائرة، لكن ليس من الضروري أن تكون آلةً. ويمكن أن تكون أداةُ الكتابة آلةً (الآلة الكاتبة)، لكن ليس من الضروري أن تكون آلةً. وبشكل عامّ: كلُّ آلة أداةٌ، لكن العكس غير صحيح، إذْ ليست كلُّ أداة آلةً.

لكن إذا كانت كلُّ آلة أداةً، فهذا لا يعني أن كلَّ آلةٍ هي أيضًا عُدَّةٌ، إذن ليس هناك تطابق بين الآلة والعُدَّة ولا بين العُدَّة والأداة. ولهذا يستحيل أصلًا فهم الآلة كمركَّب من العُدَد أو كعُدَّة مركبة. وإذا كانت العضويةُ تختلف أخيرًا عن الآلة أكثر من اختلاف هذه عن الأداة، فإن تعريف العضويّة بأنها مركَّب من العُدَد ينهار من باب أوْلى. (وهذا تعريف يعود إلى باحث عظيم الفضل مثل رو، "ميكانيكا التطور"[56]). وليس من الممكن كذلك [315] أن ننعت الآلة مع فون إكسكيل (von Uexküll)، أحد البيولوجيّين النبيهين اليوم، بأنها "عضويّة غير كاملة" إذا تمسكنا باعتبار العضويّة بنيةً للحيّ بما هو كذلك.

الآلة أداة وبما هي كذلك فإنها تخدُم لـ...، كلُّ أداة هي بشكل ما منتوجٌ. نسمّي إنتاج الآلات صنع الآلات، وفي تناظر مع ذلك نتكلّم أيضًا على صنع

---

55 Fahrzeug.

56 فيلهلم رو: مجموع الدراسات عن آليّة تطور العضويّات. المجلد الأول: الدراسات I–XII، على الأخص حول التكيّف الوظيفي. المجلد الثاني: الدراسات XIII–XXXIII، حول آليّة تطور الجنين. لايبزيغ 1895- . فيلهلم رو: محاضرات ومقالات عن آليّة تطور العضويّات. الدفتر 1: آليّة التطور، فرع جديد من علم البيولوجيا، لايبزيغ 1905:
W. Roux, Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechnik der Organismen. Erster Band: Abhandlung I-XII, vorwiegend über Functionelle Anpassung. Zweiter Band: Abhandlung XIII-XXXIII, über Entwicklungsmechanik des Embryo. Leibzig 1895. W. Roux, Vorträge und Aufsİtze über Entwicklungsmechanik der Organismen. Heft 1: Die Entwicklungsmechanik, ein neuer Zweig der biologischen Wissenschaft. Leibzig 1905. [المؤلِّف]

الوسائل[57] (أداة، جهاز، آلة (الموسيقى)[58]). يجري الصنع - ليس من حيث هو مجرد صنع، بل من حيث هو إنتاج - بحسب مخطَّط. لكن ليس كلُّ مخطَّطٍ مخطَّطَ صنعٍ (مخطّط السفر، مخطّط عمليّة عسكريّة، مخطّط تعويض الخسائر)[59]. عند إنتاج الأداة يكون المخطّط معيَّنا سلفًا من قِبل استعماليّة[60] الأداة، وهذه الاستعماليّة تتحدَّد على أساس استباق ما لأجله يجب أن تخدُم الأداةُ وأيضًا الآلةُ. وكلُّ أداة ليست ما هي وكيف هي إلا في سياقٍ، هذا السِّياق تعيِّنه كلّ مرّة كلّيّة وظيفية[61] حتى العلاقة البسيطة بين المطرقة والمسمار تتأسّس على سياق وظيفي[62] يراعيه المخطّطُ ولا ينشأ إلا بفضل تخطيط ما. غالبًا ما نفهم "المخطّط" بمعنى رسم مشروع كلٌّ متشابك. ففي مخطّط صنع الآلة يرتَّب مسبقًا هيكلٌ تحرُّك فيه القطعُ الجزئيّة للآلة عند اشتغالها بعضَها البعض بالتبادل. فهل الآلة هي، بناءً على ذلك، أداة معقّدة؟ لكن لكي يكون لأداةٍ طابعُ الآلة ليس الحاسم هو تعقّد هيكلها، بل السير المستقل لهيكلها المضبوط على حركات معيّنة، حيث ينتمي إلى السير المستقل للهيكل إمكانُ محرِّكٍ آلي معيَّن. والمسارات المرتَّبة بشكل معيَّن تُوَحَّد في سياقِ مسارٍ [316] ترسُم وحدتَه مسبقًا ما ينبغي أن تنجزه الأداة التي لها طابع الآلة. نتكلّم على بناء الآلات. لكن ليس كلُّ ما يُمكن ويجب بناؤُه آلةً. وهكذا فإن تقديم البيت بوصفه آلة للسكن والكرسيّ بوصفه آلة للجلوس ليس سوى علامة أخرى على أن التفكير والفهم السائدين اليوم فقدًا كلّ أرضيّة؛ وأكثر من ذلك هناك أشخاص يرون في هذه الحماقة اكتشافًا كبيرًا ويعدّونها بشيرًا بثقافة جديدة.

---

57 Instrumentenbau، صنع أو بناء الوسائل. تعني Instrument الأداة، ترجمناها هنا بالوسيلة حتى لا تختلط مع الأداة بمعنى Zeug.

58 (Musik)Instrument، حرفيا أداة الموسيقى، والحال أن لغتنا تعتبرها آلة.

59 Reparations-Plan، يلمّح هنا هايدغر إلى المخطّط الذي فرضه الحلفاء على ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى لتعويض الخسائر التي نجمت عن الحرب وإصلاح ما أفسدته الحرب.

60 Dienlichkeit.

61 Bewandtnisganzeit.

62 Bewandtniszusammenhang.

بعد أنْ أوضحنا، وإنْ بشكل تقريبي، الفرقَ الماهوي بين الأداة والعُدَّة والآلة - نترك جانبًا الظاهرة الوسيطة للجهاز[63] والوسيلة[64] - يمكننا الآن أنْ نسأل بشكل أوضح: هل أعضاءُ الكائن الحيّ "عُدَدٌ"، وهل الكائنُ الحيّ، بصفته عضويّةً، آلةٌ؟ حتى إذا كان الأمر الأول صحيحًا، فلا تترتّب عنه صحّة الثاني. ولا شك أن علم الأحياء يقبل الأمرين معا، تارةً صراحةً في النظريّة، وتارةً بمعنى تلك التصوّرات العامة التي يضعها المرء بدون اكتراث كأساس للأسئلة الخاصّة، وهي تصوّرات يُعتقد، إذا جاز التعبير، أن القانون لا يطالها[65]. وهكذا يتكلّم المرء على الأعضاء الحسيّة بصفتها عُدَدًا حسيّةً[66] وعلى العُدَد الهضميّة[67] كما لو كانت هذه المفاهيم هي أكثر الأشياء وضوحًا ومشروعيّةً، لا سيّما أننا نلاحظ تشريحيًّا أعينًا وآذانًا وألسنةً وغيرها ترى الحَيَوانات وتسمع وتتذوّق بواسطتها. وهذه العُدَد الحسيّة التي يُمكن ملاحظتها فعليًّا تؤكّد سلفًا أنّ الحَيَوان يتعلّق عن طريق حساسيّته بآخر ويتوفر على محيط يُمكن أن نضع أنفسنا فيه. وقد يقول عالِم الحَيَوان: حتى إن ركّب المرء نظريًّا كلّ تلك الفروقات المنطقيّة والمجّردة بين الأداة والعُدَّة والجهاز والآلة، فهذا لا يفيدني في شيء ولا يلغي بالتأكيد واقعةً حاسمة بالنسبة إلي، هي أنّ للحَيَوانات عُدَدًا حسيّةً وأعضاءً حسيّةً. أكيد، لكن يبقى السؤال المطروح هو هل العُدَّة والعضو هما الشيء نفسه، وألا يَسقُط هنا عالِم الحَيَوان، على الرَّغم من استناده إلى الوقائع، [317] ضحيّةَ دلالةٍ مشوشّة للكلمات - هل غياب الوضوح وغياب التمييز بين العُدَّة والعضو هو فعلًا عديم الأهميّة إلى هذا الحدّ عندما يتعلّق الأمر ببحث الوقائع، أم أنه هو الحاسم في النهاية.

---

63 Apparat.

64 Instrument.

65 أي لا تقبل النقد والمناقشة والمراجعة.

66 Sinneswerkzeuge، يقال أيضًا في العربية مثلًا آلة العين.

67 Verdauungswerkzeuge، يقال في العربية مثلًا آلة المعدة، الجهاز الهضمي.

ب) إشكال التصوّر الآلي لحركة الحياة

ازدواج دلالة الأعضاء الحسيّة والعدد الحسيّة يوازيه حديثُ البيولوجيا عن سيرورة الحياة[68]. فواقعة وجود تلك العدد الحسيّة توازيها أيضًا واقعة أنّ الحيّ (الحَيَوان) هو في حركة، وأنّ الكائن الحيّ يعرف سيرورات. وسيرورة الحياة هي مركّب من المسارات يُعتبر الفعلُ المنعكس نوعَها الأساسي. وهكذا يُمكن أن يضع المرء كمهمّة بحثَ الأقواس الانعكاسيّة[69] سواء مفردةً أو في ترابطها، وهنا تظهر العضويّة بوصفها حزمةً من الأقواس الانعكاسيّة. أكيد أن الحيّ في حركة، وأكيد أنه يُمكن تصوُّرُ هذه الحركات ومتابعتُها آليًا، وأكيد أن ذلك سيثمر نتائج غنيّة وربما مهمّة. إلا أن إمكان تصوّر حركة الحياة آليًا لا يثبت بعدُ أننا قد أمسكنا بالحركيّة النوعيّة للحياة، بحيث يتحدّد انطلاقًا منها كلّ سؤال عيني عن حركة الحياة. فإمكان تصوير الحَيَوان بصفته حزمةً من الأقواس الانعكاسيّة لا يثبت إطلاقًا أن العضويّة قد فُحِصت أو حتى أُدرِكت بما هي كذلك. ويجب مرّة أخرى أن نؤكد مبدئيًا أن تلك الأبحاث في الوقائع التي تهتدي بنظريات غير موضَحة وغير كافية تُنتج دائمًا وبالضرورة شيئًا ما، فالنتائج نتائج. وأكيد أننا عندما نوجّه نظرنا - كما يحدث غالبًا اليوم - صوب النتيجة والنجاح نعتقد أنّ العلم قد أدى وظيفته. لكن المهم هو السؤال: ماذا تقدّم النتائج لفهم المجال المدروس بما هو كذلك، وماذا [318] تنجز لمعرفة القوام الماهوي للحَيَوان والنبات والمادّة في بساطته الأوليّة؟ كان هذا التذكير ضروريًا مرّة أخرى، لأنه ليس من السهل في الاعتبار الحالي واللاحق أن نقود اعتبارنا ومناقشتنا من دون سوء تفاهم شديد بين تعالُم الفلسفة وغرق العلم في وقائعه اللذيْن ذكرناهما.

وإجمالا يُمكن أن نقول: للعضويّة أعضاء، هذا أكيد - لكن هل هذه عُدَد؟

---

68 Lebensprozeß.

69 die Reflexbögen. يدلّ الانعكاس أو الفعل الانعكاسي مطبَّقًا على الكائنات الحيّة على التقاط منبّه خارجي من قِبل العضوية وردّ فعل الكائن الحيّ الذي تحركه المنبهات. والطريق المقطوع خلال ذلك يطلق عليه القوس الانعكاسي.

العضويّة سيرورة، هذا أكيد - لكن هل يُمكن فهم الطابع الأساسي لحركيَّتها بمساعدة المفهوم الآلي للحركة؟ إذن فما هي اعتبارًا لذلك مهمّتنا المقبلة؟ يجب أن نحاول دفع علم الحَيَوان وعلم الأحياء إلى الاعتراف بأن الأعضاء ليست مجرّد عُدَد وبأن العضويّة ليست مجرّد آلة. وهذا يعني إذن أن العضويّة هي أكثر من ذلك، هي شيء وراء ذلك وفوقه. إلا أن هذه المهمّة نافلة، لأن علم الأحياء يعترف - صراحةً أو ضمنًا - بذلك. لكن الوبيل بالذات هو أنَّ هذا الاعتراف يحصل وهو الكيفيّة التي يحصل بها. لماذا؟ لأن هذا الاعتراف بما هو فوق-آلي يوحي بأنه يراعي الماهيّة الخاصّة للحيّ، إلا أنه بذلك بالذات لا يلغي المنطلَق الأوّل، بل يزكّيه ويُدمجه في التعيين الأساسي، وهناك يعود بشكل معزَّز ليوصد الطريق أكثر أمام النظرية الأصليّة عن ماهيّة الحياة أو ليقود إلى إضافة قوى فوق-آليّة (النزعة الحيوية).

[319] § 52 السؤال عن ماهيّة العضو بوصفه سؤالا عن طابع الإمكان الخاصّ باستطاعة الحَيَوان. خدمةُ الأداة كجاهزيةٍ لأمرٍ ما وخدمةُ العضو كقدرةٍ على أمرٍ ما

لكن حتى نسأل عينيًا نقول: بأي معنى لا يُمكن اعتبار العضو عدّةً؟ وبأي معنى لا يُمكن اعتباره أيضًا عُدَّةً ينضاف إليها شيءٌ آخر تحمله لها العضوية وبذلك تجعل منها عضوا وتكون هي إذن مركَّبًا فوق-آلي؟ فالعضو، مثلًا العين هي بالفعل للرؤية. وكونها "للرؤية" ليس خاصيّة ما تنضاف إلى العين، بل هي ماهيّة العين. فالعين - عضو الرؤية - هي للرؤية. إلا أننا حدّدنا الخدمة لـ... بالذات كسمة للأداة، وإذن فالعين أداة، أداة الرؤية، وإنْ لم تكن ربما عُدَّةً، ما دام لا يُنتَج بواسطتها شيءٌ ما؟ أم ألا يصحّ هذا أيضًا في النهاية؟ ألا يُمكن بالفعل أن نقول إنها تُنتج صورةَ الشبكيّة ومن ثَمّ تُنتج المرئيَّ وما يُرى؟ العين - للرؤية، فهل تُنتج العين الرؤيةَ؟ يجب أن نسأل بشكل أوضح حتى يُمكن أن نبتّ في مدى توفُّر العين على طابع العُدَّة: هل يستطيع الحَيَوان أن يرى لأن له أعينًا، أم له أعينٌ لأنه يستطيع أنْ يرى؟ لماذا للحَيَوان أعينٌ؟ لماذا يُمكن أن تكون له

أعين؟ هل فقط لأنه يستطيع الرؤية. لكن امتلاك العين واستطاعة الرؤية ليسا الشيء نفسه، فاستطاعة الرؤية هي التي تجعل امتلاك الأعين ممكنا وتجعله بصورة ما ضروريًا. لكن كيف وعلى أيّ أساس يستطيع الحَيَوان أن يرى؟ وما الذي يتيح هذا الإمكانَ، هذه الاستطاعةَ؟ وما هو عُمومًا نوع هذا الإمكان، أيْ استطاعة الرؤية؟ ما طابع هذا الإمكان؟ وحتى يكون سؤالنا مبدئيًا نقول: كيف يجب عُمومًا أن يكون كائنٌ، حتى يُمكن أن ينتمي إلى نوع كونه إمكانُ استطاعة الرؤية هذه؟

استطاعة الرؤية هي إمكان ماهويّ للحَيَوان، [320] وهذا لا يعني أن كلّ حَيَوان يجب واقعيًا أن يمتلك أعينًا، بل يعني فقط أن استطاعة الرؤية كإمكان تتأسّس من حيث هي كذلك في الحَيَوانيّة. إلا أنه ليس من الضروري أن تتطوّر الحَيَوَانيّة إلى هذا الإمكان المعيَّن وأن تجعل الأعين تنشأ لدى الحَيَوان، وإنّما يجب أن يسمح نمط كونها بأن تنتمي إليها إمكانيّاتٌ مثل استطاعة الرؤية والسّمع والشمّ واللّمس. فكيف ينبغي أن نفهم طابع الإمكان في هذه "الاستطاعة"؟

لأجل ذلك يجب أن ننطلق من الطرف الأقرب، أيْ من العضو الذي ينتمي كما يظهر إلى هذه الاستطاعة وأيضًا يَخدُم[70]، كما نقول، هو نفسُه للرؤية والسمع ويجعلهما ممكنيْن (ازدواج الدلالة!). وعلى أساس هذه الخدمة[71] يقترب العضو لأقصى حدٍّ من الأداة ومن العُدَّة على الخصوص، وغالبًا ما يعادَل معها. وهنا بالذات حيث يقترب الاثنان، العضوُ والعُدَّةُ، من حيث طابع الخدمة[72] أشدَّ الاقتراب من بعضهما، ينبغي أن نرى فرقًا حاسمًا. فعضو العين مثلًا يخدم للرؤية، والقلم، أداة الكتابة، يَخدُم للكتابة. فهناك في الحالتين خدمة لـ...[73]، أكيد – لكن لشيئين مختلفين هما الرؤية والكتابة، إلا أن هذين يشتركان معًا على

---

70 dient.

71 Dienlichkeit.

72 Dienlichkeitscharakter.

73 ein Dienen zu..

الرَّغم من اختلافهما في أنهما فعلٌ إنساني. غير أننا ينبغي أن نبحث في الحَيَوانيّة، في أعضاء الحَيَوان، وها نحن نتكلّم على حين غرّة على الإنسان، والحال أن من المشكوك فيه أن ما نسمّيه الرؤية لدى الإنسان هو نفسه لدى الحَيَوان. الرؤية والرؤية ليستا الشيء نفسه، على الرَّغم من أن الإنسان والحَيَوان معًا يمتلكان أعينًا، بل وعلى الرَّغم من أنَّ التكوين التشريحي للأعين متماثل. لكن حتى إذا وقفنا عند الرؤية الحَيَوانيّة وتركناها في كامل إلغازها وقارنًّا عضوها (العين) مع أداة الكتابة، فإننا نرى بسهولة فرقًا لا يكمن فقط في ما لأجله يخدُم كلٌّ من العضو والأداة، بل في جانب آخر. فالقلم هو كائن لذاته[74]، كائن لليد يُمكن أن يستخدمه أناس متعدِّدون ومختلفون. أمّا العين، التي هي عضو، فليست قائمة أبدًا بهذا الشكل رهنَ إشارة مَنْ يحتاج إليها ويستعملها، [321] بل كلُّ كائن حيّ لا يُمكن أن يرى إلا بأعينه هو. فهذه الأعين وكلّ الأعضاء ليست قائمة لذاتها مثل أشياء الاستعمال أو الأداة، بل منغرسة في[75] الكائن الذي يستخدمها. وهكذا نرى فرقًا أوّلَ عندما نقول إن العضو عُدَّة منغرسة في مستعمِلها.

لكن ماذا يعني هنا أنها منغرسة؟ منغرسة في ماذا؟ في العضويّة؟ لكن ماهيّة هذه هي بالذات ما نريد أن نصل إليه عن طريق إيضاح الفرق بين العضو والأداة. ولهذا ينبغي أن نسأل مؤقتًا على نحو آخر: هل يسقط طابع العُدَّة عن العضو فقط لأنه منغرس في مستعمِله، أم أن العضو ليس له أبدًا وبمقتضى ماهيّته طابع العُدَّة؟ لا يُمكن أن نحسم هذا السؤال إلا إذا أبرزنا مجدَّدًا الفرق الذي أشرنا إليه بين خدمة العضو وخدمة الأداة، بين خدمة العين وخدمة القلم. لكن لا يكفي لأجل ذلك - كما نرى الآن - أن نشير إلى ما لأجله يخدم العضو والأداة ولا أن نحدِّد - بتعبير فضفاض - كيف يكون كلّ من العضو والأداة قائما[76]، هل بشكل منغرس أم مستقل. بل إذا كان ينبغي أن يكون الفرق فرقًا بين الأداة من

---

74 *für sich*: مستقلّ، قائم باستقلال عن ما ليس هو.

75 eingebaut in: منغرسة في، مزروعة في.

76 vorhanden.

حيث هي كذلك والعضو من حيث هو كذلك، فيجب أنْ يكمن في طابع الخدمة نفسها، وليس فقط في ما يخدُم كلٌّ منهما لأجله. فما يتحدَّد كونه بأنه يخدُم لأجل... يتيح من ذاته إمكانًا لشيء آخر. ولا يُمكن أن يتيح ما يخدُم إمكانًا بهذا المعنى إلا إذا كان له، بصفته يخدُم، إمكانٌ. وهذا الأمر - أنْ يكون له إمكان – لا يعني هنا أنْ يكون مزوَّدًا بخاصّية، وإنّما أنْ يكمن، بمقتضى ماهيته الخاصّة، في كيفيّة كونه أنّ له إمكانًا، بحيث إن كونه على هذه الكيفيّة لا يعني سوى أنّ له إمكانًا. فليست الخدمة لأجل...، سواء في العضو أو في الأداة، مجرّدَ سمة قائمة نتعرّف من خلالها على العضو أو الأداة، ولا خاصيةً لاحقة وعارضة بين أخرى تنتسب إليهما، وإنّما في الخدمة تكمن ماهية العضوية[77] والأداة معًا.

[322] لكي يكون شيءٌ ما قلمًا يجب أنْ يكون بشكل معيَّن للكتابة، فلهذا الغرض صُنِع القلم وأُنتِج بما هو هذه الأداة المعيَّنة. وعندما ينال في الانتاج هذه الخدمةَ المعيَّنة، أيْ عندما يتيح هذه الإمكانيّة المعيَّنة، آنذاك فقط يكون جاهزًا fertig. إنتاج الأداة كصُنع Verfertigung يجعل الأداةَ جاهزة *fertig* في معنى مزدوج. فهي جاهزة بمعنى أنها مكتملة، لكن اكتمالها هذا يكمن بالذات في أنها جاهزة بحيث تعني "جاهز" أيضًا أن لها جاهزيّةً *Fertigkeit*، أنها لائقة وصالحة لشيء ما. وكونها قد أصبحت في الصنع جاهزةً بهذا المعنى المعيَّن يمنح بالذات للأداة مهارةً *Fertigkeit* ولياقةً للكتابة. صحيح أننا لا نستعمل Fertigkeit في هذه الدّلالة الثانيّة للمهارة - "المهارة اليدويّة" مثلًا - عند الحديث عن الأداة والأشياء، بل عن عمل الإنسان، وربما أيضًا عن نوع كون الحَيَوانات. إلا أنني لا أريد أن أجْفل من تعنيف اللغة مستعملا عبارة المهارة Fertigkeit للدّلالة على الكيفيّة النوعيّة لأنْ تكون الأداةُ صالحةً للخدمة، لأنّ الجاهزيّة Fertigkeit يُمكن أن تعني أيضًا أنْ يصير الشيء جاهزًا في الصنع والإنتاج وعندهما، وهذا الصنع

77 ترجمنا هذه الجملة كما وردت في النص رغم اقتناعنا بأنّ كلمة "العضوية der Organismus" غير مناسبة هنا وأنّ ورودها في هذا الموضع يعود إلى خطإ مطبعي في تركيب النص، ويظهر لي أنه يجب أن نضع في محلّها كلمة "العضو das Organ".

ينتج الجاهز ويُعِدُّه ليكون قائما لذاته وطوع اليد من أجل الاستعمال[78]. فالأداة تتيح إمكانَ خدمةٍ لـ...، إنّ لها كلّ مرّة جاهزيّة معيّنة لـ.. تتأسّس في الصنع. فالقلم وكذلك كلّ أداة هي، إذا كانت، شيءٌ جاهزٌ أساسًا، وهذا يعني جاهز للكتابة. تنتمي إلى الأداة الجاهزيّةُ بهذا المعنى النوعي والمحدَّد. والقلم بصفته أداةً جاهزٌ للكتابة، لكن ليست له القدرة على الكتابة، إنه بصفته قلمًا ليس قادرًا على الكتابة. لهذا ينبغي أن نميِّز **الجاهزيّة** بصفتها نوعًا من **الاستطاعة** ننسبه إلى الأداة عن **القدرة**.

تختلف إمكانيّات الخدمة لـ... كإمكانيّات من حيث طابع إمكانها. فالإمكانيّة التي تتوفر عليها الأداة وتتيحها تختلف كإمكانيّة عن الإمكانيّة أي عن الاستطاعة التي ننسبها [323] إلى القدرة. **الأداة تكون من الجاهزيّة**[79] **أما العضو فله كلّ مرّة - كما نزعم - قدرة**[80] وسيتبيّن فيما بعد هلْ أسلوبنا هذا في الكلام لائق تمامًا[81]. وفي البداية ينبغي أن نشرح على نحو أكثر تفصيلا هذا النوع الثاني من امتلاك الإمكانية وإتاحتها وأن نمهِّد بالتالي للوصول إلى فهم ماهية العضو والعضويّة، وبذلك يصبح ممكنا في الوقت نفسه تمييز العضو عن الأداة والعُدَّة والآلة.

---

78 عند انتهاء الصنع تصبح الأداة جاهزة fertig بمعنى أن مسلسل صنعها قد انتهى وأنها أصبحت مكتملة. إنها الآن جاهزة، ولذلك يمكن القول إن لها جاهزية Fertigkeit. وهذه الكلمة الألمانيّة تدلّ أيضًا على مهارة الإنسان في استعمال أداة أو غيرها. وهايدغر يحاول إبراز القرابة بين الدلالتين وإرجاعهما إلى أصل واحد: عندما تكون الأداة جاهزة fertig، أي عندما يكتمل صنعها Verfertigung تصبح لها أيضًا Fertigkeit بمعنى المهارة، رغم أن هذه الكلمة لا تُستعمل عادةً بهذا المعنى لوصف الأداة، مهارة الأداة تعني هنا صلاحيتها للخدمة، جاهزيّتها للخدمة.

79 Das Zeug ist von einer Fertigkeit، حرفيا: تكون الأداة من جاهزيّةٍ، أي تنتمي الأداة إلى جاهزيةٍ، الأداة هي من جاهزيةٍ.

80 Der Organ hat eine Fähigkeit، حرفيا: العضو يمتلك قدرة، له قدرة.

81 التمييز يركّز هنا على استعمال الفعل "sein كان" في الحالة الأولى والفعل "haben امتلك" في الحالة الثانية. لكن سيبيّن هايدغر في نهاية الفقرة أنّ الأشياء ترغمنا على تغيير هذا الاستعمال اللغوي.

كلّ أداة هي من جاهزيّةٍ معيَّنة، وكلّ عضو له قدرة، إلا أن العين مثلًا التي ميَّزناها إلى الآن، بصفتها عضوا معيَّنا، عن القلم، ليست لها أيضًا لذاتها[82] القدرةُ على الرؤية - مثلما أن القلم ليست له القدرةُ على الكتابة - لا سيّما أننا قلنا إنّ إمكان الرؤية هو شرط إمكان العين كعضو. ويجب أن نراعي هذه المعطيات الواقعيّة التي تُظهر أنّ العضو أيضًا ليس له في ذاته القدرة على الرؤية، فلا يحقّ لنا أن نحرِّف هذه المعطيات لفائدة هذا الفرق الذي أردنا إقامته بين الجاهزيّة والقدرة. لكن هل نراعي المعطى الواقعي عندما نقول إن العين لذاتها ليست لها، مثلها مثل القلم، قدرةٌ؟ وهل نأخذ إذن العين بوصفها عينا عندما نأخذها هكذا لذاتها؟ أم ألا يكمن هنا سلفًا خطأٌ حاسم هو الذي يسمح بمعادلة العين بوصفها عضوا مع أداةٍ لذاتها في متناول اليد؟ فالعين لذاتها ليست بالتأكيد عينًا، وهذا يعني أنها ليست أبدًا في البداية عُدَّة تُغرَس بعد ذلك في العضويّة. بل إنها تنتمي إلى العضويّة، تأتي منها، لكن هذا لا يعني أيضًا أنّ العضويّة تصنع أعضاءً.

الأعضاء لها قدرات، لكن بالضبط بصفتها أعضاءً، أي بصفتها منتميةً إلى العضوية. أما العُدَّة فتتنافى ماهويًّا مع الانتماء إلى آخر بما يسمح لها بأن تَستمِدّ من هذا الانتماء طابعَ القدرة. لكن، من جِهة أخرى، إذا كان للعضو بصفته عضوا، أي بصفته منتميًا إلى العضويّة وناشئًا عنها، [324] قدراتٌ على شيء ما، فيجب أن نقول بشكل أكثر صرامة: ليس للعضو قدرة، بل للعضوية قدرات. فالعضوية هي التي تستطيع أن ترى وتسمع وغير ذلك؛ أما الأعضاء فهي "فقط" للرؤية، لكنها على الرَّغم من ذلك ليست عُدَدًا. وليست الأعضاءُ شيئًا مضافًا إلى القدرة، إنها لا تُغرَس لاحقًا في القدرة، بل تنشأ عنها وتتفتح فيها، تمكث فيها وتغوص فيها.

كيف ينبغي أن نفهم هذه العلاقة بين العضو والقدرة؟ اتضح أنه لا يجوز

---

82 für sich: لذاته، أيْ هنا باستقلال عن العضويّة.

أن نقول إن للعضو قدراتٌ، بل يجب أن نقول إن للقدرة أعضاء. قلنا سابقًا إن الأداة تكون من جاهزية معيَّنة وإن العضو له قدرة. والآن نرى أن العكس أكثر صوابًا: في الصّنع تنال الأداة وتمتلك جاهزيّةً معينة لـ... أما العضو فهو بالعكس مِلْك لقدرةٍ. فالمالك هنا هو القدرة وليس العضو، ويجب أن نقول إن القدرة هي التي تكوِّن لذاتها أعضاء، لا أن الأعضاء تزوَّد بقدرات أو حتى مهارات.

§ 53 الارتباط العيني بين القدرة وعضوها كاندراج في الخدمة في مقابل صلاحيّة الأداة للخدمة

لكن ما معنى أن القدرة تكوِّن لذاتها أعضاء؟ جليّ أن القدرة كنوع معيّن من الاستطاعة، من امتلاك وإتاحة إمكانيّات، لا تختلف إذن في طابعها كنوع من الاستطاعة عن الجاهزيّة لشيء ما وحسب، بل كونُ العضو قادرًا على... وكونُ الأداة جاهزةً لـ... يختلفان جذريًا من حيث نوع كونهما. ولهذا يجب أن نحاول، وفقًا لاتجاه نظرنا، أن نُبرز بشكل أكثر عينيّة الارتباطَ بين القدرة على الرؤية والشمّ واللمس والالتهام والهضم من جِهة.، والأعضاء المنتمية إليها من جِهة. أخرى، وبشكل أدقّ كيفيّةَ هذا الانتماء بالذات. وربّما ستكمن المشكلة الحاسمة بالذات في نوع الانتماء وكيفيّته.

[325] يميل المرء على أساس المشاهدة المباشرة، وأيضًا عن حقّ، إلى أنْ يقول: تُنتِج العضويّةُ هي نفسُها أعضاءَها ومن ثَمّ أيضًا ذاتَها بخلاف الأداة التي يجب دائمًا أن يُنتِجها آخر، ولهذا نفسه تختلف العضويّة عن الآلة التي تحتاج إلى منشئٍ مختلفٍ عنها له نوع كون الإنسان. ولكي تكون الآلةُ عُمومًا آلةً لا تحتاج إلى من ينشئها وحسب، بل أيضًا إلى من يقود سيرها. فهي لا تستطيع أن تضبطَ وتغيِّرَ هي ذاتُها سيرَها، في حين أن العضويّة تقود حركيّتها الخاصّة وتبدؤها وتغيِّرها. وأخيرًا تحتاج الآلة، إذا أصيبت مثلًا بعطب، إلى أن يصلحها ويحسِّنها آخرون؛ وهذا لا يُمكن أنْ يحصل إلا بفضل من يجعله نوع كونه قادرًا أيضًا على إنتاج آلة، في حين أنّ العضويّة تُصلِح وتُجدِّد ذاتَها في حدود معينة.

الإنتاج الذاتي عُمومًا والتسيير الذاتي والتجديد الذاتي هي كما يظهر جوانب تميّز العضويّة عن الآلة وتقدّم في الوقت نفسه نظرة إلى الاتجاهات الخاصة التي تكون فيها، بما هي عضويّة، قادرةً[83] ومقتدِرةً[84].

واضح أنه لا يُمكن اعتمادًا على المعطيات الواقعيّة أن نشكّ في ما قيل، وهذا يشير أيضًا إلى الخصوصيّة النوعيّة للعضويّة مقارنةً بالآلة ومن ثَمّ أيضًا إلى انتماء الأعضاء إلى العضويّة بالمقارنة مع انتماء قِطع الآلة إلى الآلة. ومع ذلك فهذه الإشارة تنطوي على خطورة، لأنها يمكنُ أن تقودَ وهي أيضًا تقودُ المرّة تلو المرّة إلى استنتاج أنه إذا كانت للعضويّة هذه القدرة على الإنتاج الذاتي والتسيير الذاتي والتجديد الذاتي، فلأنّه يكمن في العضويّة تأثير خاص وقوة، كمال أوّل[85] ومبدأ حيوي يُحدث كلّ ذلك ("عامل طبيعي")[86]. لكن هذا التصوّر يقضي على المشكلة، أيْ لا يسمح لها بأن تظهر. وبهذا لا يُمكن أن تظهر المشكلة الحقّ المتمثّلة في تعيين ماهيّة الحياة، لأن الحياة [326] تُرجَع الآن إلى عامل مؤثّر ما. أمّا أنّ الاستناد إلى مثل هذه القوة والكمال الأوّل لا يفسّر فوق ذلك أيّ شيء

---

83 fähig.

84 befähigt: مقتدر. يتلافى هايدغر القول إن العضويّة لها قدرات der Organismus hat Fähigkeiten، لأن ذلك يولّد الانطباع بأن العضويّة شيء قائم يُزوَّد بعد ذلك بقدرات، أي يمتلك قدرات إضافية لا تنتمي ماهويًا إلى العضويّة، وبالتالي يمكن أنْ تكون أو أنْ لا تكون لها. لهذا يستعمل عبارة Der Organismus ist befähigt التي تدلّ على أنّ العضويّة مقتدرة، بمعنى أنّ العضويّة تتوفر بوصفها عضويّة على قدرات، وأن القدرات ليست صفات تنضاف إلى العضويّة ويمكن أن تكون محرومة منها، بل تنتمي ماهويًا إليها.

85 Entelechie: كمال أوّل. أحيى هانس دريش هذا المفهوم الأرسطي الذي يدلّ على حركة الكائن بالفعل الذي يسعى إلى كماله، إلى تحقُّقه الكامل. والنفس عند أرسطو هي Entelechie أيْ كمال أول لجسم آلي حيّ بالقوة. النفس إذن هي المبدأ الذي يحمل ما هو كامن بالقوة في الجسم إلى التحقق الفعلي ويدفعه إلى اكتمال وجوده.

86 Naturfaktor: عامل طبيعي. تعود هذه العبارة إلى إكسكيل الذي يتجنّب الحديث عن مبدأ حيوي أو كمال أول أو مبدإ غائي يحرّك الحيّ ويوجّهه، ويتحدّث بدل ذلك عن عامل طبيعي.

إطلاقًا، فنتركه الآن على كلّ حال جانبًا. إزاء هذه المحاولات لإيضاح ماهيّة العضويّة التي تروج قبل كلّ شيء في ما يسمّى النزعة الحيويّة في مقابل النزعة الآليّة، ينبغي أن نترك السؤال مفتوحًا هل وإلى أيّ حدّ يمكن، بالنظر إلى معطيات الإنتاج الذاتي والتسيير الذاتي والتجديد الذاتي المذكورة - كما قلنا سابقًا - إيضاحُ الارتباط الماهوي بين قدرة العضويّة والأعضاء. وإذا تأتّى ذلك فإن ماهيّة القدرة عُمومًا ستبرز في اختلافها عن الجاهزيّة بشكل أوضح.

لكن إذا أردنا أن نحتمي من ذلك التفسير الساذج الذي ينظر إلى العضويّة على أساس معطيات واقعيّة موجودة في ذاتها، فيجب كما هو جليّ أنْ نخوض على نحو أكثر عينيّة في بنية العضويّة وفي تعدّد ونوع أعضائها. ويجب قبل كلّ شيء أنْ ندرس ارتباط الأعضاء المفردة مع القيادة المركزيّة للعضويّة، وهو ما يُعرف بمصطلحات: الجهاز العصبي المركزي والتوصيل العصبي والإثارة والتهيج وكلّ ما هو متضمَّن في ذلك، أيْ أنْ نلاحظ التكوين التشريحي للأعضاء، مثلًا الأعضاء الحسيّة وأعضاء التغذية. وهذا يُمكن إنجازه بأسهل وجه انطلاقًا من العضويّات التي لها وحدة عضويّة متعدّدة الأشكال قدر الإمكان. أكيد - من الضروري هنا أن نفتح أعيننا، خصوصًا إذا أردنا أن نحمي اعتبارنا من أن يكون تأملا مجرّدًا محضًا يعمل بمجرّد مفاهيم. ومع ذلك يحقّ لنا، بل ربما يجب علينا أن نختار طريقا آخر لبلوغ مسعانا المبدئي. وهذا الطريق ليس بتاتًا أسهل من الطريق السابق، لكنه بالتأكيد يضع أمام أعيننا المعطيات الواقعيّة الماهويّة ومن ثَمّ المشكلات الماهويّة بشكل أكثر أوليّةً ونفاذًا. فليست الحَيَوانات العليا المعقَّدة التي لها تكوين قارّ، بل الحَيَوانات السفلى، المسمّاة الحُوَيْنات البروتوبلازمية الوحيدة الخلية [327]، مثل الأميبات والنقعيات، التي ليس لها في الظاهر أعضاء، هي بالذات الأصلح فلسفيًا لأن تجعلنا نرى ماهيّة العضو. لن أعالج مشكلة البروتوبلازما مفترضًا أن مفهوما تقريبيًا عنها ينتمي إلى التكوين العام.

ليس مصادفةً أن مفهوم البروتوبلازما، وأيضًا اسمها، لم ينشأ في علم الحَيَوان، وإنّما في علم النبات. تتوفر الحَيَوانات المسمّاة سفلى، مثل الأميبات

والنقعيات، على بروتوبلازما خليةٍ وحيدة فقط. يميّز المرء بين الإندوبلازما والإكتوبلازما[87]. الحُوَيْنات البروتوبلازمية ليس لها شكل ولا بنية، ليس لها شكل حَيَوانيّ قارّ؛ لهذا نتكلّم على حُوَيْنات متبدِّلة. إذْ يجب عليها أن تكوِّن هي نفسُها أعضاءَها الضروريّة كلّ مرّة ثُمّ تبيدها فيما بعد. فأعضاؤها هي إذن أعضاء لحظيّة. هكذا الأمر لدى الأميبات. أما لدى النقعيّات فتبقى أعضاءٌ معينةٌ قائمةً، وبالضبط كلّ تلك التي لها علاقة بالإمساك والتنقل، في حين أن الأعضاء التي تخدُم التغذية ليست قارّة (المتطاول)[88]، أما الأعضاء الأخرى فتتوقف على البروتوبلازما. تتكوَّن "حول كلّ لدغة فُقَّاعةٌ تصير أولًا فمًا، ثم معدةً، فمِعىً وأخيرًا شرجًا."[89] وهكذا نحن أمام تدرُّج معيّن لأعضاء تبيد نفسها بحسب التدرُّج نفسه. وينتج عن ذلك بشكل قاطع أنّ القدرات على الالتهام والهضم أسبق من الأعضاء المقابلة لها، لكن هذه القدرة التي نعبِّر عنها أيضًا في السِّياق الكلّي لعملياتها "بالتغذية" هي في الوقت نفسه منظِّمة، بل هي قاعدة تنظيم بالنسبة إلى سلسلة معيّنة من العمليات، ففي البداية ينشأ الفم ثم المِعى، لا المِعى أولا وبعده الفم.

[328] لكن قد يعترض المرء قائلا: أليس ما عرضناه الآن عن الحَيَوانات الوحيدة الخلية هو الدليل الأسطع على أن العضويّة تنتج أعضاءها وتبيدها من

---

87 البروتوبلازما Protoplasma هي المادة الحية التي تحيط بنواة الخلية. ويلاحَظ بواسطة المكروسكوب الكهربائي أن بروتوبلازما الأميبا تتكوَّن من طبقتين: طبقة خارجية وشفافة هي الإكتوبلازما Ektoplasma، وطبقة داخلية محبَّبة فيها حركات موجية هي الإندوبلازما Endoplasma.

88 Paramaecium: المتطاول. حيوان وحيد الخلية محاط بأهداب تهتز وتساعده على الغذاء والحركة، يعيش عادةً في مياه راكدة مشبعة بمواد عضويّة. ويتأرجح شكله بين الشكل البيضاوي وشكل الحذاء (لهذا يطلق عليه أيضًا Pantoffelntierchen حُوَيْن الخُفّ). في أحد جوانبه يوجد مجال فميّ مخروطي الشكل. والأهداب التي توجد حول المجال الفمي توفّر تدفُّق الغذاء حيث يلتهم الفم عضويّات صغيرة، والغذاء الذي تم التقاطه يضمه تجويف يحدث فيه الهضم، وهذا التجويف ينتقل من الفم عبر الخلية ويلفظ بجانب القطب الآخر بقايا الغذاء التي لم تهضم، وبعد ذلك ينحلّ من جديد.

جديد، أي تصنعها؟ إذن فالعضو أداة، ولمّا كان هو نفسه يخدُم بدوره كلّ مرّة لإنتاجَ شيء ما، فإنه عُدَّة (عُدَّة الهضم). وإذا كان العضو المصنوع في الحالات المذكورة لا يبقى قائما إلا مدّة قصيرة فهذا لا يُثبِت أنّ هناك فرقًا ماهويًا بين العضو والأداة، لا سيّما أن هناك أيضًا حَيَوانات تحتفظ على الدوام بأعضائها الجاهزة. أكيد أنه لا يهمّ بمعنى ما كمْ تدوم بالفعل مطرقةٌ مصنوعة بما هي كذلك ومتى تُدمَّر؛ إنها في كلّ حال مطرقة. أما بخصوص الأعضاء فليست بالفعل مدّةُ دوامها ووقت نشأتها من غير أهميّة. ففي مسلسل تغذية الحُوَيْن البروتوبلازمي يجب بالذات أن تزول المعدة المتكوّنة لفائدة المِعى. والأعضاء من حيث هي أعضاء قارّة، كما هو الشأن لدى الحَيَوانات العليا، تبقى مقيَّدة بمدّة الحياة، أي ليس فقط في المقام الأول بالزمان القابل للملاحظة الموضوعيّة الذي يعيش خلاله الحَيَوان، بل بالمدَّة وللمدّة التي يكون فيها قادرًا بصفته حيًّا. وحتى إذا لم نَخُضْ الآن في مشكلة علاقة العضويّة والأعضاء بالزمان، فسيتضح مع ذلك انطلاقًا من تأمل أوّلي أنّ العضو والأداة يتعلّقان بالزمان بالذات على نحو مختلفٍ جذريًا، وهذا ما يؤسّس بدرجة أكبر فرقًا ماهويًا في نوع كونهما، ما دام الطابع الزماني له من الناحية الميتافيزيقيّة دلالة مركزيّةٌ بالنسبة إلى نوع الكون.

لكن بالنظر إلى سؤالنا الخاص - إلى السؤال: ألا نُثْبت انطلاقًا من الحَيَوانات البروتوبلازميّة أنّ الأعضاء لها بالذات طابع الأداة - يُمكن قبل كلّ شيء أن نؤكد الآن مرّة أخرى أنّ الأعضاء ليست منتوجات جاهزة يُمكن أنْ تبقى موضوعة هنا أو في مكان ما، بل تبقى في ماهيّتها وكيفيّتها حبيسةَ مسلسل حياة الحَيَوان. وفوق ذلك يجب الإشارة إلى أن الحُوَيْنات البروتوبلازميّة، مثلًا الأقدام الكاذبة[90]، لكي تتحرّك [329] تنتج لذاتها شيئًا ما وتذيبه دائمًا من جديد في

---

89 يوهان فون إكسكيل: البيولوجيا النظرية. طبعة ثانية مجدَّدة كليّة. برلين 1928، ص. 98:
J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. 2., gänzlich neu bearb. Auflage. Berlin 1928, S. 98. [المؤلّف]

90 Pseudopodes: الأقدام الكاذبة. لدى بعض الحيوانات وحيدة الخلية تنساب أجزاء من بروتوبلازما الخليّة في اتجاه معيَّن وتشكِّل زوائد نحيفة على شكل خيوط متشابكة فيما =

البروتوبلازما المتبقيّة و"تخلطه بها من جديد"، في حين أنّ قدمًا كاذبًا للحَيَوان عندما يمسّ قدم حَيَوان آخر لا ينسكب في هذا الأخير ولا يختلط مع محتوى خليّة الآخر، على الرَّغم من أنه يتكوّن من نفس المادة. وهذا يعني أن العضو يبقى مندرجًا في قدرة اللمس والحركة، ولا يُمكن أيضًا أن تسحبه وتبيده إلا هذه القدرة.

لكن ماذا عندما تكون الأعضاءُ الناشئة قارّةً وعندما يتبلور شكلٌ حَيَواني دائم؟ هنا، لدى كلّ الحَيَوانات العليا قد يُمكن أن يوعز ثبات الأعضاء ودوامها - وهو يوعز واقعيًّا المرّة تلو المرّة - بالاعتقاد بأن الأعضاء قائمة لذاتها[91]، وبالضبط بوصفها عُدَدًا. نقول إن ثبات الأعضاء ودوامها بصفتها قارّة يوعز بذلك، أي إن هذه الجوانب تولِّد المظهر بأن الأعضاء شيء قائم يبقى على الرَّغم من تبدُّل حياة الحَيَوان كلّها، لا سيّما إذا قارنها المرء فوق ذلك مع التنوّع النسبي لما يُمكن أن ينجزه الحَيَوان بواسطتها. ويمكن أن يجد الملاحظ ذاتَه منقادًا إلى أن ينسب إلى هذه الأعضاء هذا النوعَ المعين من القيام[92]، عندما لا يأخذ العضو وهو في العضويّة. لكن كلّ ملاحظ سينازع في أنه لم ينتبه إلى ذلك. إلا أن الأمر الحاسم هو كيف تُفهم العضويّةُ وهل هذا الفهم أصلي بحيث يسمح بأن تبرُز انطلاقًا منه كيفيةُ الكونِ النوعيةُ للحيّ التي تمنح لثبات العضو ودوامه طابعًا نوعيًّا تمامًا للكون يختلف جذريًّا عن كون العُدَّة لليد وقيامها جانبًا في مكان ما. وعلى الرَّغم من أنّ الأعضاء تدوم وتظهر كما لو أنها قائمة[93]، فإنها ليست معطاة إلا في كيفيّة الكون التي نسميها الحياة[94].

= بينها تخدُم للحركة كما لو كانت أقداما، لذا يطلق عليها أيضًا Scheinfüßchen القُدَيْمات الظاهرية. إنها امتداد بروتوبلازمي قابل للانكماش يمكن أن تصدره خلايا أو عضويّات صغيرة يسمح لها بأن تتحرك في المكان.

91 für sich.

92 das Vorhandensein: قيام، كون الشيء قائما.

93 vorhanden.

94 مقولات الأنطولوجيا التقليدية مستمَدّة من نوع كون الكائن القائم أمامنا، ولذلك فهي غير صالحة بتاتا لتحديد الحياة.

قلنا إن ما يميِّز العضو هو أنه يبقى حبيس القدرة نفسها، أيْ لا يوضع جانبًا مثل شيءٍ اكتمل صنْعُه. لكن العضو لا يبقى [330] حبيس القدرة بهذا المعنى السالب فقط، بل إن العضو ينتمي إلى القدرة إيجابًا. نقول: **القدرة تسخِّر العضوَ**[95]. ونقول بشكل أوضح وبالعلاقة مع سؤالنا الموجِّه: طابع "لأجل" الذي نلاحظه أيضًا في كلّ أداة وعُدَّة وفي كلّ آلة يختلف جذريًّا في العضو عنه في الأداة. فالعين ليست في خدمة الرؤية مثلما يكون القلم في خدمة الكتابة، بل إن العضو هو في خدمة القدرة التي كوَّنته. إن الجاهز المصنوع بما هو كذلك صالح لأن يخدُم لأجل[96]... أما العضو الناشئ في القدرة وعنها فهو مندرج في الخدمة.[97] الصلاحية للخدمة[98] والاندراج في الخدمة[99] ليسا الشيءَ نفسه. والعضو ينتمي دائمًا، وهو مندرج في الخدمة، إلى القدرة التي كوَّنته، ولا يُمكن أبدًا أن يكون فقط صالحًا لخدمتها. وإذا كان إذن طابع "لأجل" الذي يميِّز العضوَ يعني أن يكون في خدمة القدرة، فإن القدرة يجب بما هي كذلك أن تجعل اندراجه في الخدمة ممكنا، ويجب أن يكون لها هي نفسُها طابع أصلي للخدمة. بذلك فقط نقترب من طابع الإمكان في القدرة بالمقارنة مع الجاهزيّة.

الجاهز جاهز، هذا لا يعني فقط: 1. مكتمل، 2. صالح لأن يخدم لأجل...، بل يعني: 3. لا يستطيع في كونه النوعيّ (في كونه أداةً) بما هو كذلك شيئًا آخر، إنه بلغ منتهاه، أي إنه يكون ويبقى بالذات بوصفه منتوجًا وفقط بوصفه

---

95 in Dienst nehmen: تأخذه في الخدمة، تستخدمه، تسخِّره.

96 dienlich für.

97 diensthaft: في الخدمة، مندرج في الخدمة.

98 Dienlichkeit.

99 Diensthaftigkeit، يلجأ هايدغر إلى النعت diensthaft، وهو غير متداول في الاستعمال اللغوي العادي، لكي يميِّز الكيفيّة التي يكون بها العضو في الخدمة عن الكيفيّة التي تكون بها الأداة في الخدمة. الأداة صالحة للخدمة، قابلة لأن تُستعمَل، إنها dienlich، ولها Dienlichkeit. أما العضو فليس فقط صالحًا للخدمة أو جاهزًا للخدمة، بل إنه مندرج في الخدمة، إنه دائما في الخدمة ولا يتوقف على من يتخذ قرار جعله في الخدمة ولا على قاعدة توجِّهه.

كذلك قابلا للإحضار ومفيدًا. ولا شكّ أنه، في كونه أداةً، يتيح ويرسم كلّ مرّة استعمالًا معيَّنا. لكن الأداة لا تتحكم في حصول هذا الاستعمال ذاته أو عدم حصوله، كما لا تتحكم في كيفيّة حصوله؛ وفوق ذلك فإن كون الأداة ليس أيضًا في ذاته نزوعًا نحو الاستعمال. فالأداة هي فقط صالحة للخدمة، وهنا ينتهي كونها. وإذا كان ينبغي أن تخدُم في الكيفيّة النوعيّة لصلاحيّتها الممكنة للخدمة، فيجب قبلا أن ينضاف فعلٌ آخر مختلف عن إنتاجها، وبهذا الفعل فقط تُنتزع من الأداة خدمتُها الممكنة. فلا شكّ أن المطرقة جاهزة للطَّرْق، لكن كونها مطرقةً [331] ليس نزوعًا إلى الطَّرْق، فالمطرقة الجاهزة توجد خارج طرْقٍ ممكن. أمّا ما ينتمي كالعين مثلًا إلى قدرةٍ، ما يخدم قدرة الرؤية، فإنه لا يستطيع ذلك إلا لأن القدرة هي نفسها مندرجة في الخدمة ويمكن بصفتها كذلك أن تجعل شيئًا في خدمتها. والقدرة هي نفسها توجُّه وتحصر نشأة ما تجعله في خدمتها وكيف تجعله في خدمتها. الجاهز صالح للخدمة؛ أما القادر فهو في كونه قادرًا مندرجٌ بما هو كذلك في الخدمة. القدرة تنتقل نحو ذاتها، إلى ما "لأجله" الخاصّ بها وتستبق هذا الانتقال؛ أما كونُ الجاهزِ، الجاهزيةُ، فلا يعرف مثل ذلك. فالمطرقة لا يُمكن أبدًا في كونها النوعي مطرقةً أن تستبق بمعنى ما الانتقالَ إلى الطَّرْق بصفته هذا الفعل النوعي التي هي صالحة له، بينما تتمثل الخصوصيّة النوعيّة للقادر بما هو كذلك في أنْ يستبق الانتقال إلى ذاته، إلى ما هو "لأجله". وبذلك ينفتح سياق جديد تمامًا تقودنا إليه القدرة بالمقارنة مع كلّ جاهزيّة الأشياء المنتَجة والمستعمَلة. وفقط إذا قمنا بهذه الخطوة من القدرة إلى نمط الكون الكامن فيها سيتسنّى لنا أن ندرك هذه الإمكانيّة النوعيّة للقدرة وأن نحصر العضو في انتمائه إلى العضويّة، ومن ثَمّ أن نحسم السؤالَ هلْ العضويّة كما نفهمها إثر ذلك هي شرطُ إمكان فقر العالم لدى الحَيَوان، أم أن فقرَ العالم لدى الحَيَوان، بعكس ذلك، هو الذي يجعلنا ندرك لماذا يُمكن ويجب أن يكون الحيُّ عضويّةً. وإذا كان الأمر الأخير صحيحا، فإنه يُثبت في الوقت نفسه أن أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" هي قضيّة ماهويّة حول الحَيَوانيّة عُمومًا، وليست قضيّة ما عن خاصيّة ما تلحق الحَيَوان.

قبل أن نقوم بخطوة أخرى على طريق إيضاح ماهيّة العضو نوجز الاقتناعات التي بلغناها. تتوفر الأداة مثل العضو على الطابع الذي عبّرنا عنه صوريًّا بعبارة "لأجل..." [332] فهما معًا لهما في ذاتهما إمكانيّات ويتيحان إمكانيّات لاستعمال معيّن. وإتاحتهما لإمكانيّات ليست بالنسبة إليهما معًا خاصيّة لاحقة، كما لو كانت المطرقة أولا مطرقة وفوق ذلك صالحة أيضًا للخدمة، بل إن صلاحيّتها للخدمة تنتمي بالذات إلى كونها النوعي. لكن هناك اختلافًا جذريًّا في الكيفيّة التي يتيح بها كلّ من الأداة والعضو إمكانيّات. ويختلف طابع الإمكان لديهما ونمط كونهما اختلافَ الجاهزيّة لشيء ما عن القدرة على شيء ما. فالقلم مثلًا كأداة جاهزٌ للكتابة، لكنه ليس قادرًا عليها. ورأينا أن العضو أيضًا ليس قادرًا على الرؤية أو الإمساك إلخ إذا أخذناه لذاته. وهذا يشير إلى أن الإمكانيّة النوعيّة التي يتيحها العضو تتوقف في ذاتها على انتمائه إلى العضويّة. وهنا يتبيَّن أن القدرة التي يُظهرها العضو نفسه لا تنتمي إليه من حيث هو عضو، بل العضو، بعكس ذلك، هو الذي ينتمي إلى قدرةٍ. فالقدرة تكوِّن لذاتها أعضاءَها المعيَّنة. وفي هذا المعنى فقط، في معنى أن القدرة تكوِّن لذاتها كلّ مرّة أعضاءها، يُمكن أن نقول إن الأعضاء منغرسة في العضويّة، بحيث إن القدرة تغرس في ذاتها العضوَ وتدمجه فيها. يكون العضو عضوًا طالما كان مندمجًا في العضويّة.

يتوقف إيضاح العضويّة على إمكان إضاءة الارتباط الداخلي بين العضو والعضويّة، والطريق إلى ذلك ينفتح لنا إذا راعينا أن العضويّة تقود ذاتها وتُنتج ذاتها وتُجدِّد ذاتها. يتجلّى هنا طابع "الذاتية"[100] وطابع "الذاتيّة" هذا قاد إلى تفسير هذه "الذاتيّة" بتسرّع وإلى الحديث في تناظر مع "ذاتنا" الخاصة عن نفسٍ حَيَوانية وعن قوةٍ وقوة حيويّة. وعلى الرَّغم من أن العضويّة تتوفر على طابع "الذاتيّة" إلا أنه يجب أن نبتعد في البداية عن مثل هذا التفسير وأن نحاول

100 نستعمل "ذات" بين مزدوجتين لترجمة selbst و"الذاتية" لترجمة Selbstheit، حتى نميزهما عن Subjekt وSubjektivität.

انطلاقًا من البنية الداخيلّة للقدرة النفاذ [333] إلى ماهيّة العضويّة التي تعيِّنها هذه القدرة.

أظهرنا علاقة العضو والعضويّة من خلال إشارةٍ إلى الكائنات الحيّة الوحيدة الخليّة، وتبيّن أنّ القدرات وترتيب القدرات بأسره خلال نشوئها في عملية الهضم مثلًا هي أسبق من الأعضاء. وعن ذلك نشأ الاعتراض علينا بأن العضويّة تنتِج الأعضاء ولهذا يُمكن اعتبار هذه عُدَدًا. لكننا رأينا أن الأعضاء لا تسرَّح من العضويّة، بل تبقى مندمجة فيها. وهذا الاندماج ليس نقصًا بالمقارنة مع استقلال الأداة، بل تعيين أعلى من الناحية الميتافيزيقيّة. فالعضو يبقى حبيس القدرة، العضو مندرج في خدمة القدرة. إنه ليس قائما بصفته صالحًا لأن يخدُم القدرة، بل إنه مندرج في خدمتها. وهذا ما يتجلّى في أن القدرة بما هي كذلك لها طابع الخدمة، وذلك بالنسبة إلى العضويّة نفسها. وعليه يجب أن نعالج بدقة اندراجَ العضوِ ومن ثَمّ القدرةِ القائمة في أساسه في الخدمة، مقارنةً مع صلاحية الأداة للخدمة.

§ 54 القادر يحمل معه القاعدة في حين أن الأداة الجاهزة تخضع لتوجيهٍ. اندفاع القدرة إلى ما هي "لأجله" يمنحها طابع الارتباط بالدافع

تخضع الأداة الجاهزة في استعمالها الممكن لتوجيه صريح أو ضمني، لكن ليست جاهزيّة الأداة هي التي تملي التوجيه، وإنّما يُستمَدّ هذا التوجيه دائمًا من المخطَّط الذي عيّن إنتاجَ الأداة وطابعَها النوعي كأداة. أمّا القادر فلا يخضع لتوجيه، بل **يحمل معه** هو نفسه القاعدة [334] **ويقعِّد** لذاته. إنه يندفع بكيفيّة معيَّنة إلى الأمام **نحو كونه قادرا على...** الخاصّ به. وليس اندفاعُ القادر هذا وكونُه مندفعًا استباقيًّا إلى ما هو "لأجله" ممكنًا إلا لأن قدرته نفسها لها أصلا **طابع الدافع**[101]، فلا وجود للقدرة إلا مع الدافع[102]. وفقط حيث يكون الدافع تكون

101 triebhaft، دافعي، مرتبط بالدافع ومتعلّق به، له طابع الدافع، متوقف على الدافع.
102 Trieb : دافع.

القدرة أيضًا سلفًا بشكل ما، وإنْ بدون قاعدة وعن طريق المحاولة، وهنا يكون أيضًا الترويض ممكنا. ومحافظة الذات استباقيًّا على اندفاعها بتأثير الدافع نحو ما هي "لأجله" يعطي القدرةَ طابعَ اجتيازٍ[103]، طابعَ بُعْدٍ[104] بالمعنى الصوري، في حين أنه مع الجاهزيّة يكون الأمر أيضًا منتهيًا[105] ولا يتخذ البُعد هنا المعنى المكاني بَعدُ، إلا أن طابع البُعد هذا في الدافع وفي كلّ قادرٍ مندرجٍ في الخدمة هو بالتأكيد شرط إمكان أنْ يجتاز الحَيَوان بشكل معيّن تمام التعيين مكانًا، سواء بمعنى مكان الطيران أو المكان النوعي للسمك، وهي أمكنة تختلف في بنيتها كليًّا عن بعضها. إن ما "لأجله" الذي تحيل عليه الأداة هو بلا دافع. فالمطرقة صالحة بمقتضى شكلها ومادتها الأوليّة للطَّرْق. واندفاعُ القدرة استباقيًّا إلى ما هي "لأجله" ومن ثَمَّ كونُها مجتازةً هو نفسه سلفًا تقعيد ذاتي، والتقعيد لا يرتّب لاحقًا ما تنجزه القدرة، بل يرتّبه بالاندفاع المستبق. إنه يرتّب في انطلاق الاندفاع المستبق سلسلةَ الدّفعات[106] الممكنة المنتمية إلى كلّ قدرة. وهذا التقعيد يخضع للطابع الأساسي للقدرة على...، مثلًا يخضع للرؤية، أي لدافع أساسي يدفع ويحرِّك عبر سلسلة كاملة من الدَّفَعات. وهذه الدّفعات التي تنشأ كلّ مرّة عن القدرة المرتبطة بالدّافع ليست بما هي كذلك مجرّد بواعث على عمليات الحياة - التغذية، التنقُّل - بل إنها بصفتها دوافع تتخلل الحركة بأسرها وتدفعها مسبقًا على الدوام. ولذلك فهذه ليست أبدًا مجرّد حركة آليّة، على الرَّغم من أنها قابلة لأنْ تُعزَل، وذلك كما يُمكن أن نقول الآن بإهمال بنية الدافع التي تكمن فيها [335] استطاعةُ الكونِ النوعيُّ الخاصّ بهذه الدّوافع ومن ثَمّ يكمن فيها نمطُ كونها. ليست هناك مبدئيًّا رياضيّات لبنية الدافع، إنها مبدئيا غير قابلة للترويض.

لهذا فإن التقعيد الكامن كلّ مرّة في القدرة بما هي كذلك هو بنية لتدخُّلات

103 Durchmessung: اجتياز.

104 Dimension: بُعْد.

105 مع جاهزية الأداة أيْ مع صيرورتها جاهزة ومكتملة يكون الأمر منتهيا، لأن الأداة الجاهزة لا تندفع من تلقاء ذاتها إلى الخدمة.

106 Antriebe: دفعات.

مستبِقة مرتبطة بدوافع متدرِّجة ترسم سلسلةَ الحركات التي تنشأ عندما تتدخّل القدرة. والقدرة - في كونها النوعي - تكون في هذا الاندفاع المستبِق دائمًا سلفًا قد قصدت قبلًا مجالَ الإنجاز الممكن. في كلّ ذلك يجب إبعاد فكرة الوعي والنفس تمامًا؛ وبالمثل فكرة "الغائية". ومن جِهة. أخرى يجب أن نلاحظ فورًا أننا إلى الآن لم نكشف بعدُ ماهيّة القدرة والدافع إلى أسسهما الماهويّة الأخيرة، بل فقط إلى حدٍّ يمكّننا من أن نحاول فهم اندراج ما نسميه عضوًا في الخدمة بالمقارنة مع صلاحيّة الأداة للخدمة، وفي الوقت نفسه يكون قد انفتح الآن أفقٌ يسمح بالرجوع من العضو إلى العضويّة.

§ 55 مساءلة إنجاز العضو المسخَّر انطلاقًا من القدرة المندرجة في الخدمة

القدرة هي في ذاتها، بمقتضى ارتباطها بالدافع، مندرجةٌ في الخدمة وليس فقط صالحة لخدمةٍ... كما هو الشأن بالنسبة إلى شيء قائم. فالدافع لا يكون أبدًا قائما[107]، بل يكون ماهويًّا بصفته قوة دافعة في الطريق إلى...؛ وفي دفعه نحو... يكون خاضعا لذاته، إنه في حدّ ذاته خدمةٌ ومندرجٌ في الخدمة. وبناءً على ذلك فإن ما تجعله القدرة بما هي كذلك ينشأ (العضو) وتجعله في علاقة معها، يوضَع رهن إشارة تلك الخدمة أو يسرَّح منها كما يحدث مثلًا عندما يضْمر عضو ما. أمّا العُدَّة فلا يُمكن أن تضْمر، لأنها ليست أبدًا مندرجة في الخدمة، بل صالحة للخدمة فقط ما دامت لا تتوفر على إمكان القدرة، [336] ولذلك لا يُمكن إلا أن تدمَّر. ولا يُمكن إدراكُ الإنجاز الممكن للعضو المسخَّر ومساءَلتُه بصفته إنجازًا إلا انطلاقًا من القدرة المندرجة أصليًّا في الخدمة. وهكذا فإن إنجازَ عين النحلة وطابعَها كعضو يتحدّد انطلاقًا من القدرة النوعيّة للنحل على الرؤية ومن ثمَّ لا يُمكن فهمه إلا انطلاقًا منها؛ وليست قدرة الرؤية هي التي تتحدَّد وتُفهم انطلاقًا من "عين" النحلة. البنية التشريحيّة لعين النحلة مختلفة عن بنية عين الإنسان، فليس لعين النحلة حَدَقَة ولا قَزَحيّة ولا عَدَسَة. ومع ذلك يوجد هنا كما في

---

[107] vorhanden.

حالات أخرى مبدأ لتكوين عضو العين يتكرَّر دائمًا. ولا يُمكن أن يقدِّم التكوين التشريحي سندًا "للاستدلال" على نوع رؤية النحل إلا إذا وطالما كانت ماهيّةُ الحَيَوانيّة المفهومة من قبلُ بشكل سليم وكان النوعُ الخاصُّ لكون الحَيَوان المميَّزُ للنحل قائمين أمام نظرنا. أو لنأخذْ حالة أخرى أكثر عينيّة هي عين حشرة أمكن فهمها بفضل تجريب مدهش، فقد تمكن المرء من ملاحظةِ صورة الشبكيّة التي تنشأ في عين سراج الليل[108] عند الرؤية، بل وتصويرِها فوتوغرافيًا. لوحظت صورة شبكيّة سراج الليل وهو ينظر نحو الخارج عبر نافذةٍ. (لن نُفَصِّل هنا تقنية التجريب). تقدِّم الصورة الفوتوغرافية بوضوح نسبي منظرَ نافذةٍ وإطارَ النافذة وأعمدتَها، وكذا الحرفَ الكبير R الملصق على زجاج النافذة، بل أيضًا في ملامح لامعيَّنة تمامًا بُرجَ الكنيسة الذي يُمكن رؤيته عبر النافذة. هذا المنظر تقدِّمه شبكيّة سراج الليل وهو ينظر صوب النافذة، فعين هذه الحشرة قادرة على أن تكوّن هذا "المنظر". لكن هل يُمكن أن نستخلص من ذلك ماذا يرى سراج الليل؟ أبدًا. **لا يُمكن إطلاقًا أن نعيّن انطلاقًا من إنجاز العضو قدرةَ الرؤية والكيفيّةَ التي يسخِّر بها ما يُنجزه العضو لإمكان الرؤية.** ولا يمكننا حتى أن نجعل هذه العلاقةَ [337] بين عضو الرؤية والقدرة على الرؤية مشكلةً ما لم نعيِّن أولا **محيط**[109] سراج الليل بما هو كذلك، وهذا بدوره يتطلّب إيضاح ماذا يعني عُمومًا **المحيطُ بالنسبة إلى الحَيَوان.** ما يعيِّن عين الحشرةَ - مثلما يعيِّن كلَّ عضو وطبقًا لذلك كلَّ جزءٍ عضويّ من العضو - في طابع إنجازها هو أنّها في خدمة قدرة الحشرة على الرؤية أيْ أنّها تندرج بشكل ما كجانب غير مستقلّ بين المحيط والحَيَوان الذي يرى، لكنها ليست مدرجَة من الخارج، بل من قِبل القدرة في طريق اجتيازها المرتبط بالدافع. ومن خلال ذلك كلّه نتبيّن أكثر أن النفاذَ إلى هذا الطابع النوعي للقدرة لدى الحَيَوان أمرٌ ملحٌّ ولا مناصَ منه.

لكن الصعوبة لا تكمن فقط في تعيين ما تراه الحشرة، بل أيضًا في تعيين كيف ترى. إذْ لا يحقّ لنا أن نقيس بكلّ بساطة رؤية الحَيَوان على رؤيتنا، ما

---

108 Leuchtkäferchen.

109 Umgebung.

دامت الرؤيةُ واستطاعةُ الرؤية لدى الحَيَوان قدرةً، في حين أن استطاعة الرؤية لدينا لها في النهاية طابع للإمكان ونوع للكون من نمط آخر تمامًا.

ليست الأعضاء قائمة[110] في الحَيَوان، بل إنها في خدمة قدرات، ويجب أن نفهم كونها-في-الخدمة بمعنى صارم تمامًا. فالأعضاء في كونها، أي في نوع استعدادها وفي نموّها وضمورها، حبيسةٌ تمامًا لهذه الخدمة المنتمية إلى القدرة بما هي كذلك. أمّا ما يصلح للخدمة فليس أبدًا مندرجًا في الخدمة، لكن يُمكن بالتأكيد إساءة فهم ما هو مندرج في الخدمة واعتباره كما لو كان صالحًا للخدمة، وسوء فهم القدرة المندرجة في الخدمة يعود إلى اعتبار العضو عُدَّةً، وهو يعود بعبارة أدقّ إلى نقص في تحديد[111] الطابع الذي يبدو للعيان في العضو كما في العُدَّة، طابع "لأجل". أما القدرة من حيث هي كذلك فلا يُنتبه إليها في ماهيّتها.

[338] § 56 تعميق إيضاحنا لماهيّة القدرة
بهدف تعيين ماهيّة العضويّة (طابعها الكلّي):
المِلكية ومن ثَمَّ التملُّك بوصفها نوع كون الحَيَوان من حيث هو مِلك ذاته

هل يُمكن الآن أن نستدلّ من تحديدنا للعضو - باعتباره مندرجًا في الخدمة ومنتميا إلى قدرات - على ماهيّة العضويّة؟ بدايةً لا يُمكن أبدًا أن نستدلّ من العضو بوصفه معروفًا على العضويّة بوصفها المجهول، وذلك حتى لو كنّا قد فهمنا العضو. إذْ لكي نفهم العضو يجب أن يكون سلفًا أمام نظرنا انتماءُ العضو إلى العضويّة. وبعبارة أخرى، في كلّ ما قلناه عن قدرة الحيّ كنّا نتكلّم دائمًا سلفًا بالنظر إلى العضويّة من دون أن نكون قد حدَّدناها هي نفسها بشكل صريح. وهكذا فإن ما نسمّيه استدلالا على العضويّة المجهولة انطلاقًا من العضو - المعروف هو وحده في الظاهر - ممتنعٌ ونافل في الوقت نفسه. وبذلك تزداد ضرورة فهم ماهيّة العضويّة التي هي دائمًا سلفًا أمام نظرنا - وإن بشكل عائم -

---

110 vorhanden.

111 Unterbestimmung.

فهمًا صريحا. ومهما بدت هذه المهمّةُ - مهمّة أن نرى صراحةً، إذا جاز التعبير، ما هو دائمًا سلفًا أمام أعيننا - بسيطةً، فإن هذا النوع من الرؤية والإدراك صعب، لا سيّما أنه ليس مجرّد مشاهدة وتحديق. وعلى أيّ حال فإنه غريب ومزعج بالنسبة إلى الفهم العامّي الذي يتحدَّد مجالُ نجاحاتِه وإخفاقاتِه وحقلُها بالاستدلال الذي يُمكن أن يستمرّ بدون نهاية إذا كان مصابًا بالعمى منذ زمان بعيد. ولا أحدَ يلاحِظ أنه صار أعمى، لا سيّما أن الاستدلال والكلام يزدادان في الغالب صخبًا.

هذه الكيفيّة في التساؤل والإدراك التي لها موقع آخر يسبق كلّ استدلال ورأي وقول أيقظها من جديد - وهذا يعني دائمًا جذَّرها - هوسّرل (Husserl). إنها سمةٌ بل ربما السمةُ الأهمّ [339] من بين سمات الفينومينولوجيا. ونظرًا لأنها بالذات مفهومة من تلقاء ذاتها، فإنها الأعظم، ولهذا تُغفَل بسهولة وعناد لفائدة التركيز على ما هو ملحَق ضروري.

وتبعًا لذلك إذا كنّا عند تأويل ماهيّة العضو قد فهمنا معه وقبله بالضرورة وباستمرار العضويّةَ، فإننا سنفهم هذه صراحة إذا استخلصنا فقط بشكل سليم ما أبرزناه إلى الآن، بدل أن نسعى إلى آخرَ اعتمادًا على ما يسمّى استدلالات. كان الأمر الحاسم هو إيضاح القدرة وطابع دفعها وخدمتها، ولهذا يكفي أن نتابع بشكل أكثر نفاذًا ماهيّة القدرة هاته كما أوضحناها، والشيء نفسُه يدلّنا على الطريق السليم.

إذا تذكّرنا ما قلناه إلى الآن عن القدرة، فإن شيئًا سيلفت انتباهنا، أو إنه قد لفت انتباهنا، فكون العضو قادرًا على... هو بمعنى ما أنْ يسبق ذاته سبقًا مجتازًا مرتبطًا بالدافع وأنْ يتقدّم في هذا السبق نحو الأمام إلى ما هو "لأجله" الخاصّ، أيْ إلى ذاته. في كون العضو قادرًا يكمن "سبق الذات إلى الذات" هذا، وقد صادفنا سابقًا هذه "الذات"[112] عند ذكر الخصوصيّة النوعيّة للعضويّة بالمقارنة مع الآلة: إنتاج الذات وقيادة الذات وتجديد الذات، وهو ما يعبِّر عنه

---

[112] selbst.

أيضًا مفهومُ المحافظة على الذات المعروفُ. وهناك رفضنا الشرح المتسرّع جدًّا لهذه "الذات" كقوة خفيّة، ككمال أوّل[113] أو أنوية[114] ومع ذلك فمحاولتنا تأويلَ القدرة لم تتخلّص من هذه "الذات". أكيد، لكن السؤال هو كيف نعيِّن بشكل لائق ما ننعته بـ "ذات".

عندما نقول "ذات" نفكّر أولا في "أنا ذاتي". نأخذ "الذات"[115] على أنها الأنا الخاص أو الذات[116] أو الوعي أو الوعي بالذات، وبذلك نكاد مرّة أخرى نضع، اعتمادًا على هذا "الذاتي"[117] الذي عرضناه في العضويّة تحت هذه "أنا" أو "نفسًا".

لكن لا يمكننا أن نتجاهل طابعَ "الذات" في القدرة، أي تقدُّمَها المستبق المرتبط بالدافع إلى "ذاتها" [340] هذا الطابع يكمن في بنية القدرة بما هي كذلك، فماذا يعني في البداية طابع "الذات" هذا؟ تنتقل القدرة - في اندفاعها هي ذاتها إلى ذاتها - مجتازةً إلى ما هي "لأجله"، لكن مع ذلك لا تبتعد القدرة عن ذاتها، إنها لا تفقد ذاتها، بل بالعكس: في اندفاعها هذا نحو... تصير القدرة وتبقى بما هي كذلك مِلك ذاتها[118] - وذلك من دون ما يسمّى وعيًا بالذات أو حتى تفكُّرًا أو رجوعًا منعكسًا إلى الذات. ولهذا نقول: القدرة هي، على أساس أنها ماهويًا ملك ذاتها، متملّكة لذاتها[119]. نحتفظ بعبارة "ذات"[120] و"الذاتيّة"[121] لتحديد التملُّك[122] النوعي للإنسان، لكونه مِلك ذاته، ولذلك

---

113 Entelechie.
114 Ichheit.
115 das Selbst.
116 das Subjekt.
117 das Selbsthafte.
118 sich zu eigen.
119 eigen-tümlich.
120 Selbst.
121 Selbstheit.
122 Eigentümlichkeit.

نقول: كلُّ ما هو "ذاتي"، كلُّ كائن له طابع الشخص بالمعنى الواسع (كلّ شخصي)، متملِّكٌ لذاته، لكن ليس كلّ ما يتملّك ذاته له طابع "ذاتي" أو أنوي. فالكيفيّة التي يكون بها الحَيَوان مِلك ذاته لا تحمل طابع ما هو شخصي، ليست تفكُّرًا ووعيا، بل ببساطة فقط مِلكية. فالتملُّك هو الطابع الأساسي لكلّ قدرة. إنها تنتمي إلى ذاتها، إنها تحت نفوذ ذاتها. فليس التملُّك[123] صفة شاذة وخاصّة، بل نوع للكون، وذلك في كيفيّة أن يكون الكائن مِلك ذاته. وكما نتكلّم على مَلَكيَّةِ[124] مَلِكٍ، أي على كونه مَلِكًا، نتكلّم أيضًا على مِلْكِية[125] حَيَوانٍ بمعنى كونه نوعيًّا مِلك ذاته. وبذلك نُبعد في الظاهر لغويًّا فقط "الذاتيّة" عن ما هو حَيَواني ونبعد بذلك مصدر تأويلات خاطئة كبيرة. مِلكية الحَيَوان تعني أنّ الحَيَوانَ، وفي البداية أنّ كونَه النوعي قادرًا على...، ملكُ ذاته. إنه لا يفقد ذاته عندما يترك نزوعٌ نحو شيء ما ناشئٌ عن الدافع ذاتَه خلفه، بل يحافظ على ذاته بالضبط في الدافع ويكون في هذا الدافع والاندفاع هو "ذاته" كما نقول[126]

123 Eigentümlichkeit.

124 Königtum.

125 Eigentum.

126 لفهم هذه التحليلات يجب الانتباه إلى سياقها الفلسفي واللغوي. يحاول هايدغر أن يحدّد كيف تكون كينونةٌ هي نفسها أو هي ذاتها selbst بدون الرجوع إلى مفهوم الذات Subjekt كما تفهمه الفلسفة الحديثة. للتمييز بين das Selbst وdas Subjekt وضعنا كلمة "ذات" بين مزدوجتين عندما ترِد بمعنى Selbst، وكذلك كتبنا "ذاتية" بين مزدوجتين عندما ترد بمعنى Selbstheit لتميزها عن Subjektivität. والمهم إذن هو تحديد "ذاتية" الكينونة بدون الرجوع إلى فكرة الذات بالمعنى الحديث وما يرتبط بها من أنا ووعي ووعي بالذات، وهذا يتيح أن نسأل كيف تكون الكينونة هي "ذاتها" من دون أن نضطر إلى اعتبارها ذاتا بالمعنى الحديث ومن ثَمّ جوهرا. لكن هايدغر يريد أنْ تظل كلمة Selbst و Selbstheit خاصة بالكينونة، أي بالكائن الذي ينجز وجوده وأنْ لا تُستعمَل عند الحديث عن كون الحَيَوان. لهذا يستعمل في هذا السياق Eigentum المِلكية وEigen-tümlichkeit التملُّك. وهذه الكلمة الأخيرة تدلّ على الخصوصيّة النوعيّة أو الميزة، أمّا هايدغر فيستعملها ليشير إلى الكيفية التي يكون بها الحيوان ملك ذاته sich zu eigen sein. ولترجمة لفظة sich التي ترد في بعض الأفعال وتعبر عن طابعها الانعكاسي نستعمل أيضًا كلمة ذات، فعندما نترجم das Tier ist sich zu eigen نقول: الحَيَوان مِلك =

[341] § 57 العضويّة بوصفها اقتدارًا متفرعًا إلى قدرات مكوّنة لأعضاء، بوصفها نمط كون المِلكية المقتدرة المكوّنة لأعضاء

لكن الحَيَوان لا يتوفر أبدًا على قدرة وحيدة فقط، بل على عدّة قدرات مثل التغذية والنمو والإنجاب والحركة والصراع مع العدو. وبناءً على ذلك لا يحقّ أن نأخذ العضو المفرد بصفته معزولا سواء عن العضويّة أو عن بقية الأعضاء، حتى وإن كانت الأعضاء تبدو لدى الحَيَوانات التي اكتمل نموُّها مستقلةً. وتأكيدنا على أنّ للحَيَوان كثيرًا من القدرات لا ينبغي أنْ يدلّ على تعدّدها فقط، بل على الشكل النوعي لوحدة هذه التعدّدية. فالقدرات ليست قائمة[127] في العضويّة، بل لا يُمكن أنْ نستخلص ما هي العضويّة وكيف هي، أيْ لا يُمكن أن نستخلص كونَها، إلا من كونها قادرة على... ولا يُمكن أنْ نعيِّن كيف تكون عدّة قدرات مجتمعة في وحدةٍ عضويّةٍ إلا انطلاقًا من هذا النوع من الكون. وستبيِّن لنا هذه المشكلةُ بالذات المتعلّقةُ بالوحدة الممكنة للقدرات كيف كان ما نسميه عضويّةً نُصب أعيننا عند تحديد القدرات، كما سيتبيَّن أننا لا نفهم العضويّة حتى عندما نعيِّنها، على خلاف تعريف رو، كحزمة من الدوافع. وهذا يشير إلى أنّ تحديد الكائن الحيّ عُمومًا كعضويّة يخفق في نقطة حاسمة هي أنّ طابع العضويّة يرجعنا إلى بنية أكثر أصلية للحَيَوانية. ولن يمكننا متابعة الدرجات الجزئيّة لهذا الرجوع إلا إذا ظلّ منطلقنا هو تحديدنا الأول لكون العضو قادرًا، لاندراجه في الخدمة وارتباطه بالدافع، على خلاف الأداة في صلاحيتها للخدمة.

= ذاته أو نفسه، ملكه الخاص، وهكذا نضطر مرّة أخرى لاستعمال لفظ الذات لا في المعنى الحديث das Subjekt ولا بمعنى das Selbst التي يخصّصها هايدغر للكينونة. كذلك تجنبنا ترجمة das Selbst بلفظة النفس، لأن هايدغر ينبه إلى سوء الفهم الذي تنشره بعض النظريات عندما تعتبر أن الكائن الحيّ آلة تحركها نفس Seele. المقصود بالمِلكية والتملُّك أن الحيوان يتوفر على طابع للكلّيّة يربط بين مختلف قدراته وأعضائه وأنه متعلّق بذاته. القدرة تنتمي إلى ذاتها، خاصة بذاتها. القدرة حتى في اندفاعها إلى شيء ما تبقى لدى ذاتها.

127 vorhanden، بمعنى أنّ القدرة والعضوية ليس لهما نمط الكون الذي يسم الأشياء من حيث هي قائمة أمام النظر.

ليس العضو مزوَّدًا بقدرات، بل القدرات هي التي تكوِّن لذاتها أعضاء. ومن جِهة أخرى فإن القادر على الرؤية وغيرها هو العضوية لا القدرة المفردة [342] بما هي كذلك، إذن فهل للعضويّة قدرات؟ كلّا، لا سيّما إذا اعتبرنا الآن مرّة أخرى من حيث لا ندري القدرات خصائصَ مضافةً واعتبرنا العضويّةَ أساسًا حاملًا تُثبَّت عليه تلك القدرات. ليس للعضويّة قدرات، هذا يعني أنّها لا تتحدّد أولا بصفتها عضويّةً ثم تتوفر فوق ذلك على أعضاء، بل تعني عبارة "الحَيَوان متعضي"[128] أنه مقتدِر[129]. أنْ يكون الحَيَوان متعضيًا يعني أن يكون مقتدرًا، وهذا يعني أن كونه هو استطاعة، وبالضبط استطاعة التفرّع إلى قدرات، أيْ إلى كيفيّاتٍ للارتباط بالدافع والاندراج في الخدمة يبقى فيها مِلك ذاته. وهذه القدرات بدورها يُمكن أن تجعل أعضاءً تنشأ لديها؛ هذا الاقتدار[130] المتفرّع إلى قدرات تكوِّن لذاتها أعضاءً هو ما يطبع العضوية بما هي كذلك[131].

وجدنا أنّ القدرة بما هي كذلك متملِّكة لذاتها[132]، أنّ لها طابع التملُّك. لكنها لا يُمكن أن تكون كذلك إلا إذا كان هذا التملُّك يعيِّن المقتدِرَ[133] أيْ العضويّةَ، إلا إذا كانت العضويّة يُمكن أن تبقى لدى ذاتها. وهكذا فقط يُمكن للمقتدر في تفرّعه إلى قدرات أن يجعل هذه متماسكةً في وحدة بقائه لدى ذاته. فالتملُّك أي كون الحيوان ملك ذاته من دون تفكُّر هو إذن الشرط الأساسي لإمكان تفرّع الاقتدار إلى قدرات ومن ثَمّ تسخير[134] أعضاء. وبناءً على ذلك ليست

---

128 das Tier ist organisiert، بدل أنْ نقول إن للحيوان أعضاء يجب أن نقول إن الحيوان متعضي للتأكيد على أنّ الحيوان لا يمتلك أعضاء تنضاف إليه وتبقى من ثمَّ خارجية بالنسبة إليه. وبموازاة ذلك لا يقول هايدغر إن للعضوية قدرات، بل يقول العضوية مقتدرة، لأن القدرات ليست تحديدات مضافة إليها.

129 be-fähigt.

130 das Befähigtsein.

131 الأساسي هنا عند هايدغر أن العضوية ليست نتاجًا لتجميع قدرات منفصلة، بل المعطى الأوّلي هو العضوية في كلّيتها التي تتفرّع إلى قدرات تنشئ لذاتها أعضاء.

132 eigentümlich.

133 das Befähigte.

134 In-Dienst-Nahme.

العضويّة "مركّبًا من العدد" ولا ائتلافًا من الأعضاء، لكنها ليست أيضًا حزمة من القدرات. وهكذا لم يعُد مصطلح "العضويّة" يدلّ بتاتًا على هذا الكائن أو ذاك، وإنّما أصبح يدلّ على نوع أساسي معيّن من الكون[135]. نحدِّد بإيجاز هذا النوع من الكون بأنه المِلكيّة المقتدِرة المكوِّنة لأعضاء. لكن كيف يجب فهم أن الحَيَوان مِلك ذاته - فهم هذا النوع من الملكية - إذا كان ينبغي تجنب اللجوء إلى قوة فاعلة، إلى نفس أو وعي؟

صادفنا التملُّك - طابع [343] البقاء مِلك الذات - عند تأويل بنية القدرة، ففيها يكمن اتجاه ما صوبَ...، وهذا يعني ابتعادٌ بتأثير الدافع عن...، ابتعادٌ عن العضويّة، لكن بحيث إنها في كونها مقتدرةً على... تبقى في ابتعادها عن ذاتها لدى ذاتها ولا تصون فقط وحدتها النوعيّة، بل أولًا تمنحها لذاتها. لكن سيقال إن العضويّة ليست هذه الملكيّة المقتدرة، بل هي استعمال القدرات، فالأمر لا يقف وبالذات لا يقف عند الإمكان، بل تحدث الرؤية والسمع والإمساك والاصطياد والترصّد والهروب والتكاثر وغيرها، أيْ يحدث تحقيق القدرات[136]. والحال أنّ واقعيّة الحَيَوان الواقعي التي تكمن هنا هي ما نريد تعيينه عندما نؤكد - كما حدث باستمرار - على أنّ قصدنا يتجه إلى نوع كون الحَيَوان.

لكن لنترك الآن جانبًا هل يُمكن ويحقّ أنْ نردَّ ببساطة العلاقة بين القدرة وتحقيق ما تقدر عليه إلى خطاطة الإمكان والفعل، ففي نهاية الأمر ينتمي الإمكانُ والاستطاعةُ بمعنى معيَّن بالذات إلى ماهيّة الوجود الفعلي للحَيَوان، ليس فقط بمعنى أن كلَّ فعليٍّ يجب، ما دام كائنًا، أن يكون من قبلُ أولا ممكنًا؛ لا

135 لا يدلّ مفهوم العضوية في نظر هايدغر على كائن ما، بل على نوع من الكون يختلف عن كون الشيء قائما كما يختلف عن الوجود.

136 يسوق هايدغر اعتراضًا ذاتيا يمكن صياغته كما يلي: اعتبرنا القدرة نوعًا من الاستطاعة أيْ من الإمكان. لكن الحيوان لا يتحدد بالإمكان فقط، بل هذا الإمكان يجب أن ينتقل إلى التحقيق الفعلي أو الواقعي، وهذا قد يعني أننا عندما نحدِّد الحيوان انطلاقًا من الاقتدار لا نمسك بعدُ بكونه الواقعي الذي نريد بلوغه. بعد أن يورد هايدغر هذا الاعتراض الممكن ينتقل إلى تفنيده.

نتكلّم على الإمكان بهذا المعنى، بل إن كون الحَيَوان قادرًا ينتمي إلى وجوده الفعلي، إلى ماهيّة الحياة. فلا يحيا إلا ما هو قادر وما لا يزال قادرًا؛ أما ما لم يبقَ قادرًا، بغض النظر عن مدى استعمال هذه القدرة أو عدمه، فإنه لم يبقَ يحيا. وما لا ينتمي أصلًا إلى كيفيّته أنْ يكون قادرا، لا يُمكن أيضًا أنْ يكون ميّتا. فالحَجَرة لا تكون أبدًا ميّتة، لأن كونها لا يكمن في أنْ تكون قادرة بمعنى الاندراج في الخدمة وفي الدافع. فمفهوم "المادة الميّتة" مفهوم فاسد. وكون العضويّة قادرة ليس مثلًا إمكانًا للعضويّة في مقابل وجودها الفعلي، بل هو جانب مكوِّن للكيفيّة التي يكون عليها الحَيَوان بما هو كذلك، أيْ لكونه. وكلّ هذا الذي ينتمي إلى ماهيّة الحَيَوان يُمكن ويجب أنْ نسائله عن إمكانه الداخلي، إذن أيضًا عن الإمكان الداخلي للقدرة بما هي [344] كذلك، بحيث يكون اعتبارنا أمام تدرُّج خاصّ لأنواع مختلفة تمامًا من الإمكان. نحدِّد كون الشيء قادرًا بأنه امتلاكٌ لإمكانيّات وإتاحةٌ لإمكانيّات، لكننا نسائل إتاحةَ الإمكانيّات هاته، هذا الإمكان النوعي، هذه الاستطاعةَ، عن إمكانها الداخلي، عن ما ينتمي إلى ماهيّة كون العضو قادرا.

§ 58 سلوك الحَيَوان وذهوله

أ) تلميح تمهيدي إلى السلوك بصفته "ما عليه" يقدر الحَيَوان. سلوك الحَيَوان اندفاعٌ أما تصرّف الإنسان فهو فعلٌ

على الرَّغم من أننا نعرف القدرة بوصفها جانبًا مكوِّنًا لنمط كون الحَيَوان، فإن ثغرة تبقى في ملاحظتنا وتعييننا لكون الحَيَوان قادرًا ولكلّ ما قادنا إليه تأويلنا، ما لم نعتبر ما الذي تقدر عليه القدرة كلّ مرّة وما لم نعيِّن أيضًا "ما عليه" هذا نفسه. نتحدّث عن القدرة على الرؤية والإمساك إلخ. الرؤية، السمع، الإمساك، الهضم، الاصطياد، بناء العش، الإنجاب - ما هذه؟ إنها عمليّات في الطبيعة، عمليّات حياتيّة. أكيد؛ وأيضًا عندما تسخُن الحَجَرة تحت الشمس نكون أمام عمليّة، وكذلك عندما يتقاذف الريح ورقةً في هذا الاتجاه وذاك. هذه كلّها

"عمليّات"، حوادث طبيعيّة. وعلى الرَّغم من أن هذه التسميةَ العامّة مشروعةٌ، فإنها تصبح غير دالّة حالما ننتبه إلى أنّ الرؤيةَ مثلًا عمليةٌ تختلف تمامًا عن سخونة الحَجَرة. وبعبارة أخرى إن التسمية ليست بلا أهميّة إذا كان ينبغي أن تقول لنا شيئًا عن المسمَّى. لا شكّ أن كلّ تسمية هي بمعنى ما اعتباطيّة وكذلك كل اصطلاح، ومع ذلك لا يتقرّر كلّ مرّة هل الاصطلاحُ الذي اخترناه اعتباطًا لائقٌ أو غير لائق إلّا بالنظر [345] إلى الأشياء المسمّاة والمعنيَّة. وهذا الاعتباط يختفي فورًا عندما تدّعي التسمية في الوقت نفسه، كما يحدث في الغالب، تقديمَ تأويل معيَّن مناسب للشيء، أيْ عندما تقدِّم سلفًا، بصفتها تسميةً، منطلقًا واتجاهًا لتصوّر الشيءِ نفسِه. وهكذا يُمكن دائمًا في اللغة الحيّة أنْ نتنازع حول الاصطلاحات والأسماء، لكن لا يُمكن أن ننازع في أنّ اسمًا ما لائقٌ أو غير لائق عندما نعود إلى مضمون الشيء الذي يعنيه. وهكذا نرى بسهولة أنّ الأمر الحاسم في الكون النوعي للحَيَوان ينفلت منّا عندما نأخذ مثلًا الاصطيادَ والإمساكَ والرؤيةَ كمجردِ عمليّةٍ بمعنى جريانِ حوادث.

عندما نلاحظ أنّ الحَجَرة صارت ساخنة تحت الشمس، وأنّ الورقة تتطاير في الريح، وأنّ الخُرطون[137] يهرب من الخُلْد[138]، وأنّ الكلب يتلقف الذبابة، فيمكننا بالتأكيد أنْ نقول إن الأمر يتعلّق هنا بعمليّات، بجريانِ حوادث، بسلسلة من أطوار هذه الحركات. لكننا نرى بسهولة أننا إذْ نتصوّر الحوادث على هذه الشاكلة نُفلت ما هو حاسم عند الحَيَوانات، نُفلت ما هو نوعيّ في حركة الخرطون: أنّه يهرب، وما هو نوعيّ في حركة الخُلْد: أنّه يطارِد. ولن يمكننا أنْ نفسر الهرب والمطاردة بواسطة ميكانيكا ورياضيّات نظريّتين مهما كانتا معقَّدتَيْن. فهنا يظهر لنا نوع أصلي خاصّ من الحركة، فالخُرطون الهارب لا يسبق ببساطة سلسلةً من الحركات التي تنطلق من الخُلد، بل إنه يهرب منه. لا يجري هنا ببساطة شيءٌ ما، بل إن الخُرطون الهارب يسلك في هروبه بشكل معين إزاء

[137] der Regenwurm.

[138] der Maulwurf.

الخُلد؛ وهذا يسلك بالمقابل إزاء الخُرطون مطاردًا إياه. لهذا ننعت الرؤية والسماع وغيرهما، لكن أيضًا التغذيَّةَ والإنجابَ، كسلوك[139]، كسلوك صادر عن الحَيَوان[140]، أمّا الحَجَرة فلا تستطيع أن تسلك بهذه الكيفيّة. لكن الإنسان يستطيع ذلك بالتأكيد، إنه يسلك بشكل حسن [346] أو قبيح[141]. وسلوكنا - بهذا المعنى الخاصّ - لا يُمكن أن يكون حسنًا أو قبيحًا إلّا لأنه تصرّف[142]، إلّا لأن نوع كون الإنسان مختلف تمامًا، إنه ليس سلوكًا بل تصرّفًا إزاء... نسمي الكيفيّة التي يكون عليها الإنسان التصرّفَ؛ والكيفية التي يكون عليها الحَيَوان السلوكَ. وهما يختلفان جذريًّا عن بعضهما. ومن الناحية اللغوية الصّرف يُعتبر العكس أيضًا ممكنا، أيْ يُمكن أن نتكلّم على تصرّف الحَيَوانات؛ لكن تأويلنا المستند إلى الشيء يجب أن يؤكد لماذا نفضّل التسمية الأولى[143]. كون الحَيَوان قادرًا على... يعنى أنه قادر على سلوك. وكوْن الحَيَوان قادرًا مرتبطٌ بالدافع[144]، إنه اندفاع إلى

---

139 das Benehmen.

140 das Sichbenehmen.

141 بعد أن يميّز هايدغر بين السلوك والتصرّف مخصّصًا الأول للحيوان والثاني للإنسان، يورد استعمالا لغويا يبدو أنه يتعارض مع تمييزه. فنحن نقول عن شخص ما er benimmt sich gut oder schlecht، وهنا يُستعمل فعل benehmen الذي خصّصه هايدغر للحيوان للإشارة إلى الإنسان بحيث نقول: إنه يسلك بشكل حسن أو قبيح. ويعلّق هايدغر على هذا الاستعمال قائلا: لا يمكن أن ننعت سلوك الإنسان بأنه حسن أو قبيح إلا لأنه تصرّف وليس سلوكا. أمّا سلوك الحيوان فلا يمكن أن ننعته بالحسن أو القبح.

142 das Verhalten.

143 مبدئيًا يمكن من الناحية اللغوية الصّرف أنْ ننسب السلوك das Benehmen إلى الإنسان أيضًا وأنْ ننسب التصرّف das Verhalten إلى الحيوان أيضًا. لكن هايدغر يقرر تخصيص لفظ سلوك das Benehmen للحيوان لأنه يستعمل في تأويله للحيوان كثيرًا من الكلمات التي لها نفس الجذر مثل Benommenheit، Eingenommenheit، Hingenommenheit، Genommenheit (راجع مثلًا المقطع "ب" من هذه الفقرة والفقرة 59)، كما يخصّص التصرّف das Verhalten للإنسان، لأنه يستعمل في تفسير كون الإنسان كلمات لها نفس الجذر مثل Verhaltenheit، Haltung، Verhaltung (راجع مثلًا الفقرة 64).

144 triebhaft: دافعي، مرتبط بالدافع ومتعلّق به، قائم على وجود دافع، محدَّد من قِبل دافع.

الأمام مع المحافظة على الذات في هذا الاندفاع إلى ما تقْدِر القدرة عليه، أيْ إلى سلوك ممكن؛ يعني كونُ الحيوان قادرًا أنْ يكون مدفوعًا إلى أنْ "أن يندفع كلّ مرّة هكذا وهكذا". فليس سلوك الحَيَوان عملاً وفعلاً[145] مثل تصرّف الإنسان بل اندفاعٌ[146]، وبهذا نلمّح إلى أن كلّ اندفاعٍ للحَيَوان يتميَّز، إذا جاز التعبير، بأنه مدفوع من قِبل دوافع.

لكن الاصطلاح هو هنا أيضًا، من الجانب اللغوي الصرف، اعتباطي إذا تذكرنا أننا نتكلّم على اندفاع نُتَف الثلج[147] حيث لا يتعلّق الأمر هنا بنمط كون شيء عضويّ. ومن ذلك يتبيّن أن اللغة لا تخضع دائمًا للمنطق، بل إن عدم الاتساق ينتمي إلى ماهيّة اللغة والدّلالات، وبعبارة أخرى إن اللغة شيء ينتمي إلى ماهيّة تناهي الإنسان، فمن الخُلف المطلق أن نتصوّر إلهًا وهو يتكلم.

يتعيّن الآن أن نفهم طابع السلوك في النشاط المندفِع للعضويّة القادرة. كونُ الحَيَوان قادرًا بما هو استطاعته على أن يكون يعني كونَه قادرًا على سلوكٍ. وبالمقابل، عندما يتحدّد نوع الكون كسلوك، يجب أنْ يكون الكائن قادرًا ومقتدرًا. ولهذا كان من الممكن أنْ ننطلق من تحديد السلوك وأنْ نبرز فيه كيف أنه يتوقّف على أن يكون الحَيَوان قادرًا، لكننا اخترنا الطريق الأوّل لكي نوضح أنّ كون الحَيَوان قادرًا ليس تحديدًا للحَيَوان في مجرّد إمكانه، [347] بل أنّ الوجود الفعلي للحَيَوان يعني في ذاته أنْ يكون قادرًا على... والدافع[148] لا يزول عندما يكون الحَيَوان في معرض اندفاعٍ[149]، بل في اندفاعه بالذات يكون الدافع ما هو[150].

---

145 Tun und Handeln. تُخصَّص كلمة الفعل Handeln لتصرّف الإنسان وليس أبدًا لسلوك الحيوان.

146 Treiben: اندفاع، دفْع. والمهمّ هنا أن سلوك الحيوان ليس فعلًا كما هو الشأن بالنسبة إلى الإنسان، بل هو دفع واندفاع، هو سلوك يتوقف على الدافع ويتحدَّد من قِبله.

147 das Schneetreiben: تساقط الثلج على شكل دوامة بتأثير الريح. هنا يُستعمل الفعل treiben، رغم أن الأمر لا يتعلّق بشيء عضويّ.

148 der Trieb.

149 das Treiben.

150 لا يكتفي الدافع بأن يجعل سلوك الحَيَوان ينطلق، بل إنه يرافق سلوك الحيوان دافعًا إياه باستمرار.

ب) استغراق الحَيَوان في ذاته كذهول.
الذهول (ماهيّة تملُّك العضويّة) بوصفه الإمكان الداخلي للسلوك

من هذا التلميح التمهيدي إلى ما تقدر القدرة عليه نستخلص الآن سياقًا أوسع يسمح بأنْ نسأل عينيًا عن ما هو موضع سؤال، عن كيف تكون العضويّةُ في قدرتها وسلوكها مِلكَ ذاتها[151]، أيْ لكي نسأل عن ماهيّة تملُّكها[152]. فالسلوك هو في ذاته اقتدار (اندفاع، نشاط متوقِّف على الدافع). وقد قلنا بأنه يكمن في كون القادر أنْ يحتفظ بذاته، أنْ يبقى الكائن القادر لدى ذاته، أنْ يتملَّك ذاته. وبناءً على ذلك يجب أنْ يسِم هذا الطابعُ السلوكَ أيضًا، ففي السلوك بوصفه ما يقدر عليه الحَيَوان - أيْ في هذا الاندفاع - لا يندفع الحَيَوان بعيدًا عن ذاته، بل يكون بحيث يبقى لدى ذاته، بحيث يستغرق في ذاته. فليس السلوكُ وأشكالُه أشعةً تُقلِع صوبَ... وتجعل الحَيَوان يسير إلى الأمام في مسالك، بل السلوك هو بالذات بقاء لدى الذات، استغراق في الذات[153]، وذلك بلا تفكُّر. فليس السلوك كنوع من الكون ممكنًا أصلًا إلّا على أساس استغراق الحَيَوان في ذاته. ننعت كونَ الحَيَوان النوعيّ لدى ذاته، هذا الكوْن الذي لا يتوفر على "ذاتيةِ"[154] الإنسانِ المتصرِّف كشخص، ننعت هذا الاستغراق للحَيَوان في ذاته الذي يجعل كلّ وأيّ سلوك للحَيَوان ممكنًا، بالذّهول[155]. ولا يُمكن أن يسلك الحَيَوان إلا إذا كان ذاهلا بمقتضى ماهيته. فإمكان السلوك بوصفه كيفيّة كون الحَيَوان يتأسّس في هذه البنية الماهويّة للحَيَوان التي نُعرِّفها الآن كذهول، والذهول هو شرط إمكان

---

151 sich zu eigen.

152 Eigentümlichkeit.

153 Eingenommenheit in sich : استغراق في الذات؛ يكون الحيوان في سلوكه مستغرقًا في ذاته أو ممتصًا من قِبل ذاته، ولهذا يبقى الحيوان في سلوكه لدى ذاته بحيث لا يمكن أن يتجلّى له الكائن من حيث هو كائن، بل فقط من حيث إنه يهمّ دوافعه.

154 Selbstheit.

155 Benommenheit : ذهول.

[348] أن يسلك الحَيَوان بمقتضى ماهيّته في محيطٍ[156] وليس أبدًا في عالمٍ.

في العادة نستعمل كلمة الذّهول للدلالة على حالة نفسيّة معيّنة تنتاب الإنسان يُمكن أنْ تدوم زمنًا قصيرًا أو أطول، ونعني بها تلك الحالة الوسطى بين الوعي والغيبوبة[157]. وبهذا المعنى يُستعمل مفهوم الذهول في الطب العقلي أيضًا. إلا أننا بعد كلّ ما قلناه لا نريد عندما نعتبر الآن الذهولَ بنيةً ماهويّة للحَيَوان أنْ نُسقِطَ ببساطة هذه الحالة المعروفة انطلاقًا من التجربة الذاتيّة للإنسان على الحَيَوان وأنْ نعتبرَها حالة دائمة لديه، وحتى أنْ نعتقدَ أن الحَيَوان هو على خلاف الإنسان في ذهول دائم، وهذا يعني في الوقت نفسه أنه قد يُمكن أيضًا في الحقيقة أنْ يتحرّر منه. ولا نقصد أيضًا بالذهول مجرد حالة قائمة على الدوام لدى الحَيَوان، بل جانبًا بنيويًا **للحَيَوانية** بما هي كذلك. وحتى إن كنّا نتوجّه في إيضاح ماهيّة هذا الذهول بشكل ما على ضوء حالة الإنسان، فيجب أن نستمدّ المضمون النوعي لهذه البنية من الحَيَوانيّة نفسها. وهذا يعني أنه يجب تحديد ماهيّة الذهول بالنظر إلى سلوك الحَيَوان بما هو كذلك. والحال أننا نعدّ السلوك نفسَه نوعًا من الكون ينتمي إلى كون الحَيَوان قادرا، أي إلى سَبْقه لذاته وتقدُّمه نحو الأمام إلى ذاته بشكل مرتبط بالدافع ومندرج في الخدمة.

نقول: لا وجود للسلوك كنوع دائم وسائد من الكون إلّا لدى كائن يشكّل الذهول بنيته الماهويّة، وهذا النوع من الكون يتجلّى لدى الحَيَوان في ما نعرفه من رؤية وسمع وإمساك واصطياد وهروب والتهام وهضم وكلّ العمليات العضويّة الأخرى. فليس صحيحًا أنّ نشاط القلب لدى الحَيَوان يختلف عن عمليّة الإمساك والرؤية، وأنّ الواحد مماثل لما هو لدى الإنسان والآخر مماثل لعملية كيميائيّة، بل يجب أنْ يُدرَك مجملُ كون الكائن ككلّ في وحدته [349] كسلوك. والذهول ليس حالة ترافق الحَيَوان وتتملّكه بين الفينة والأخرى، وليس أيضًا حالة تتملّكه

---

156 Umgebung : محيط، هو مجال سلوك الحَيَوان، فالحَيَوان لا يمتلك في نظر هايدغر عالما Welt ولا أيضًا عالمًا محيطًا Umwelt.

157 Bewußtlosigkeit : غياب الوعي، الغيبوبة.

على الدوام، وإنّما هو الإمكان الداخلي لكوْن الحَيَوان نفسه. نسأل الآن: إلى أيّ حدّ يتجلّى ما نعنيه بالذهول في السمع والإمساك وغيرهما بما يسمح لنا أن ننعت هذا "النشاط" بأنه سلوك؟ ليس الذهول بالنسبة إلينا مجرّدَ حالة ترافق السلوك، بل هو الإمكان الداخلي للسلوك بما هو كذلك.

قبل أن نستمرّ في تقصّي هذه المشكلة يجب مرّة أخرى أن نلاحظ أننا لا نتابعها إلا في اتجاه معيّن تمامًا، أيْ بشكل أُحادي. ولا يُمكن بأيّ وجه أن ندّعي بأننا نقدّم بذلك تحديدًا متكاملًا ومتماسكًا لماهيّة الحَيَوانيّة. وعلى الرّغم من أنّ تأويل الماهيّة هذا يجب أن يُستمَدَّ بشكل مستقل من الحَيَوانيّة، فإنه من جِهة أخرى يتجذَّر كليّةً في إشكاليّة ميتافيزيقية موضَّحة بشكل كافٍ.

§ 59 إضاءة بنية السلوك على طريق عيني: "التعلّق بـ..." في السلوك الحَيَواني مقارنةً مع "التعلّق بـ..." في الفعل الإنساني

نسأل الآن: كيف يتجلّى الذهول في الرؤية والسمع وغيرهما؟ الذهول سمة أساسيّة للحَيَوان يكون بمقتضاها مستغرقا في ذاته. تحدث الرؤية والإمساك والالتقاط دائمًا عن دفعِ قدرةٍ على ذلك مندرجةٍ في الدافع وفي الخدمة. والقدرة على... بما هي في كلّ مرّة قدرة على هذا السلوك أو ذاك تَدفع عبر السلوك كلّه وتُدفع من قِبل السلوك نفسه. وهذا يعني أنّ السلوك بما هو كذلك يقتضي أنْ يكون الحَيَوان مدفوعًا صوب[158] وهذا يعني بدوره أنْ يكون مدفوعًا بعيدًا عن[159]. الرؤية والسمع والإمساك هي في ذاتها عُمومًا تعلُّق بـ...، وذلك بمعنى أن الإمساك ليس مثلًا حركة لذاتها[160] [350] تدخل فوق ذلك فيما بعد عند جريانها

158 Hingetriebensein.

159 Weggetriebensein.

160 für sich.

في علاقة مع ما يمسَك به، بل إن الحركة هي في ذاتها حركة نحو...، إمساك بـ... الرؤية هي رؤية المرئيّ، والسمع هو سمع المسموع.

سيقال إن هذا طبعًا مفهومٌ بالفعل من تلقاء ذاته، ومع ذلك فكلّ شيء يتوقّف على أنْ نفهم هذا المفهوم من تلقاء ذاته الذي لم يُدرَك مع ذلك بعدُ فهمًا سليمًا، وذلك بالذات بالعلاقة مع ما نسمّيه سلوك الحَيَوان. وينبغي على الخصوص أن نرى ما نوع هذا التعلُّق الذي يكمن في هذا السلوك، وقبل كلّ شيء كيف يختلف تعلُّق سلوك الحَيَوان بما يسمعه ويمسكه عن تصرّف الإنسان إزاء الأشياء الذي هو أيضًا تعلُّقٌ بالأشياء. ففي الشمّ يتعلّق الحَيَوان بمشموم، وذلك على كيفيّة الاتجاه القادر نحو...؛ هذا الاتجاه نحو... المندرج في الدافع هو في الوقت نفسه بما هو كذلك مندرج في الخدمة؛ فالشمّ هو من تلقاء ذاته في خدمة سلوك آخر.

لكي نتمكن الآن من رؤية خصوصية السلوك يجب أنْ نبقى متوجِّهين منهجيًا نحو استحضار تلك الأشكال من السلوك التي تبتعد في البداية بمقتضى طابعها الداخلي الدائم عن أشكال السلوك التي تقوم بها الحَيَوانات العليا والتي تتوافق في الظاهر بشكل دقيق مع تصرّفنا. ولهذا نعرض سلوك النحل، أيضًا لأن للحشرات وظيفةً متميِّزة داخل إشكاليّة البيولوجيا.

أ) أمثلةٌ عينيّةٌ على السلوك مستمدةٌ من تجارب على الحَيَوان

نعطي مثالا عينيًا. النحلة العاملة التي تجمع الغذاء تطير فوق المرج من زهرة إلى أخرى، ليس من زهرة إلى الزهرة الأقرب منها مكانيًا، وليس أيضًا على نحو عشوائي، بل من زهرة برسيم إلى زهرة برسيم أخرى، [351] متجاهلةً زهرة الميوزوتيس[161] أو أزهارًا أخرى. يقال إن النحلة تبحث باستمرار طَوال الأيام والأسابيع عن نوع من الزهر، وهذا لا يصحّ دائمًا إلا عن أفرادٍ منتمِين

---

161 Vergißmeinnicht.

إلى جماعة من النحل؛ في حين أنّ أخرى تنتمي إلى نفس الخليّة تقصد أزهارًا أخرى. وليس صحيحًا أنّ كلّ النحل العامل يقصد الزهور نفسها في الوقت نفسه، بل إن نحلات مختلفة يُمكن أن تقصد أزهارًا مختلفة، لكن بحيث تقصدها على الدوام. هذا الطيران إلى الزهور هو سلوك للنحل. وفي هذا البحث المتواصل عن نوع من الزهور يقتفي النحل رائحة كلّ منها؛ واللون أيضًا يلعب دورًا، وإن كان محدودًا. فالطيران الذي هو شكل من سلوكه الممكن ليس عشوائيًّا، بل يتجه صوب الرائحة. وهذا الاتجاه صوب... خلال النشاط المندفع للبحث عن الغذاء لا يحدث فقط أو في المقام الأول بسبب الجوع، بل من أجل الخزن. ففي النشاط المندفع يتبدّى الانتماء إلى الجماعة. تجد النحلة مثلًا على زهرة برسيم قطرة من العسل، تمتصّها، ثم تكفُّ عن الامتصاص وتطير مبتعدةً عنها[162] لماذا نحكي هذه السفاسف؟ المعطى الواقعي بسيط، ومع ذلك فهو مليء عن آخره باللغز، إذْ يجب أن نسأل: لماذا تطير النحلة مبتعدةً عن العسل؟ سيجيب المرء: لأنّ العسل لم يعدْ قائمًا[163] هناك. طيِّب. لكن هل لاحظت النحلة أنّ العسل لم يعد قائمًا؟ هل تطير مبتعدةً على أساس هذه الملاحظة؟ وإذا كان الأمر هكذا فيجب أنْ تكون قد لاحظَتْ قبل ذلك أنّ العسل قائم، فهل هناك مؤشّر يدلّ على أنّ النحلة قد لاحظت بأن العسل قائم أو غير قائم؟ هذا ما يظهر، فهي إذْ جذبَتْها رائحة الزهرة بقيت لدى الزهرة، بدأت تمتصّ وكفّت عن ذلك في لحظة محدَّدة. لكن هل هذا دليل على أنّ النحلة قد لاحظت العسل بصفته قائمًا؟ كلّا، لا سيّما إذا كان يُمكن بل يجب أن نؤوّل هذا النشاط بصفته مندفعًا ومدفوعًا وبصفته سلوكًا، بصفته سلوكًا [352] لا تصرّفًا[164] للنحلة إزاء العسل القائم أو الذي لم يعُدْ قائمًا. لكن ما الذي يمنع من أنْ نؤوّل اندفاع النحلة هذا بصفته تصرّفًا إزاء العسل القائم وبصفته ناتجًا عن ملاحظة أنه قائم ثُمّ أنه لم يبْقَ قائمًا؟

---

162 ياكوب فون إكسكيل، البيولوجيا النظرية، مرجع سابق:
J. v. Uexküll, Theoretische Biologie. a. a. O., S. 141. [المؤلّف]

163 vorhanden.

164 لأن الإنسان هو الذي يتميز بالتصرّف، أما الحيوان فلا.

إذا كانت النحلة لا تلاحظ شيئًا ما بصفته قائمًا، وكانت ملاحظةُ مجرّد قيام العسل بوصفه نوعًا معيّنا لكونه ممتنعةً، فما الذي يشرِط ويوجِّه إذن سلوكَها، طيرانَها إلى هناك وعودتَها إلى الخليّة وكيف، علمًا بأن النحلة توجد، على ما يظهر، في علاقة معيَّنة مع الزهرة والرائحة والخليّة وغير ذلك، أيْ مع محيطها بأكمله؟

يصبح واقع الأمر أكثر وضوحًا إذا استحضرنا حالة أخرى أكّدتها تجارب محدَّدة. وُضعت النحلة أمام إناء صغير مملوء بالعسل بحيث لا تستطيع أن تمتصّ العسلَ القائم كلَّه في مرّة واحدة. هنا تبتدئ النحلة في الامتصاص ثم بعد حينٍ تكفُّ عن اندفاع الامتصاص هذا، تطير مبتعدةً عنه تاركةً وراءها العسل الذي لا يزال قائمًا. ولو أردنا أنْ نفسر هذا الاندفاع بشكل مماثل لكان علينا أنْ نقول إن النحلة لاحظت أنها لا تستطيع امتصاص العسل القائم عن آخره وأنها كفّت عن الاندفاع لأنها لاحظت أنّ العسل لا يزال قائما وأنّه فوق الكفاية. لكن لوحظ أنّ النحلة تستمرّ بهدوء في الامتصاص إذا بُتر برفق جزؤها الخلفي خلال الامتصاص بينما يسيل العسل من خلفها. وهذا يبيِّن على نحو قاطع أنّ النحلة لا تلاحظ بأيّ شكل أنّ العسل قائم فوق الكفاية. فهي لا تلاحظ هذا الأمر ولا أيضًا فقط – وهو الأمر الأقرب إلى الملاحظة – غيابَ جزئها الخلفي. لا يحدث شيء من ذلك، بل تواصل النحلة اندفاعها، لأنها بالذات لم تلاحظ أن العسل لا يزال دائمًا قائما. إنها بالأحرى مأخوذة[165] ببساطة من قِبل الغذاء، وهذه المأخوذيّة[166] ليست ممكنة إلّا حيث يكون هناك اتجاهٌ مندرجٌ في الدافع نحو...؛ لكن مأخوذيّة النحلة في هذا النشاط الاندفاعي تمنعها أيضًا في الوقت نفسه من [353] أنْ تلاحظ أنّ شيئًا ما قائم. فهذه المأخوذيّة من قِبل الغذاء بالذات تمنع على الحَيَوان أنْ يضع ذاته قُبالة الغذاء.

---

165 hingenommen: مأخوذة، مستحوَذ عليها.

166 Hingenommenheit: مأخوذية، كون النحلة هنا مأخوذة من قِبل الغذاء، الغذاء يستحوذ عليها. وهذا يعني أنها لا تدرك الغذاء أو تلاحظه بصفته شيئًا قائما أمامها.

لكن لماذا تكفُّ النحلة عن الامتصاص عندما لا يُبتَر جزؤها الخلفي؟ سيقال: لأنها نالت كفايتها، فلماذا نالت الآن كفايتها، ولماذا لم تنلْها عندما بُتر جزؤها الخلفي؟ لأنّ هذا الاكتفاء أُثير عندما لم يكن ينقصها جزؤها الخلفي، أيْ عندما ظلت سليمة عضويًا؛ وهذا الاكتفاء لا يُمكن أنْ يثار لديها عندما ينقصها الجزء الخلفي. وما هو هذا الاكتفاء؟ الشبع. فهذا الشبع هو الذي يكبح الاندفاع، ولهذا يتكلّم المرء على الكبح الذي يتولّد عن الشبع. هناك نزاع حول كيفيّة حدوث ذلك، هل هو عمليّة انعكاسيّة أم عمليّة كيميائيّة أو شيء آخر. وبالنسبة إلينا الآن ليس هذا هو الأمر الحاسم، ينبغي فقط أنْ نرى أنّ الشبع يتعلّق بالتأكيد بالغذاء مادام يكبح الدافع؛ لكنه في ذاته ومبدئيًا لا يعني أبدًا ملاحظة أنّ الغذاء قائم، ناهيك عن ملاحظة كميّته. فالشبع هو نوع معيّن تمامًا من الاندفاع، أيْ كبح معيّن للاندفاع، لكنه كبح لا يتعلّق بما يتعلّق به الاندفاع من حيث هو امتصاص. فاندفاع النحلة وسلوكها لا تحدِّده ملاحظة قيامٍ أو عدم قيام ما تدفع إليه اندفاعَها، ما يتعلّق به سلوك الامتصاص، وهذا يعني أنّ امتصاص العسل على الزهرة ليس تصرّفًا إزاء الزهرة بصفتها شيئًا قائمًا أو غير قائم. ونزعم أنّ الاندفاع يتوقّف على أساس كبحٍ (الدافعُ ورفعُ الكبح)، وهذا يعني أيضًا أنّ الاندفاع لا ينقطع ببساطة، بل أنّ النشاط الاندفاعي للاقتدار ينتقل إلى دافع آخر. وهذا الاندفاع لا يهتدي بملاحظة أشياء قائمة موضوعيًا، بل هو سلوك. الاندفاع سلوك. ولا ننفي بذلك أنه ينتمي إلى السلوك [354] الاتجاهُ نحو الرائحة والعسل، أيْ تنتمي إليه علاقةٌ بـ ...، لكنه لا يهتدي بما يتعلّق به بناءً على ملاحظته، وبعبارة أدق: إنه ليس إدراكًا[167] للعسل من حيث هو شيء قائم، بل انذهال فريد هو على الرَّغم من ذلك تعلُّق. الدافع منذهل. من قِبل ماذا؟ هذا ما يُظهره الاستمرار في الامتصاص: من قِبل الرائحة والعسل. لكن إذا انقطع الامتصاص، فإن الذهول يتوقف هو أيضًا. كلّا، بل فقط يتحوّل اتجاهُ الاندفاع

---

167 Vernehmen: إدراك.

نحو العودة إلى خليّة النحل، وهذه العودة إلى الخليّة هي أيضًا منذهلة مثل الامتصاص، إنها فقط شكلٌ آخر من الذهول، أيْ أيضًا سلوكٌ للنحلة.

يجب الآن أن نكتفي بالإشارة إلى كيْف تُحوِّل النحلة اتجاه دافع الامتصاص هذا إلى اندفاع العودة إلى الخلية، وكيف تجد النحلة عُمومًا خليَّتها، كيف تتوجَّه، كما اعتدنا أنْ نقول. ليس هناك توجُّه بالمعنى الصارم إلا عندما يكون المكان بما هو كذلك منفتحًا ومن ثَمّ يكون التمييزُ بين مناطق وبين محلّات قابلة للتحديد في هذه المناطق ممكنًا. صحيح أننا نلاحظ بأن النحلة عند عودتها من المرج إلى الخليّة تقطع في طيرانها المكانَ، لكن السؤال بالفعل هو هل النحلة بصفتها نحلةً تفتح في سلوك رجوعها مكانًا من حيث هو مكان وتجوبه من حيث هو مكان طيرانها. أكيد، سيقول المرء، من دون أن يستطيع فوق ذلك في البداية أن يشرح أنّ اجتياز النحلة هذا لمكان طيرانها يختلف في نوعه عن مكان الطيران الذي تقطعه قذيفةٌ مثلًا. فمشكلة المكان الحَيَواني، هل للحَيَوان أصلًا مكان بما هو هذا المكان، لا يُمكن أبدًا تناولُها معزولةً. بل المشكلة بالأحرى بالنسبة إلى هذا السؤال هي أنْ نبلغ أولا الأساس والاتجاهَ السليميْن للسؤال عن التحديد العام لماهيّة الحَيَوانيّة الذي يُمكن على أساسه طرح السؤال عن العلاقة الممكنة للحَيَوان بمكان ما. ولا نلاحظ فقط اجتياز النحلة في طيرانها لمكان ما، بل أيضًا استطاعة العودة إلى المأوى، أيْ [355] **القدرةَ على العودة إلى المأوى**. وبالنظر إلى ما سيلي يجب أن نخوض الآن في هذا الأمر عن كثب.

هذه القدرة على إيجاد طريق الرجوع، وعُمومًا القدرة على التوجُّه، مع كلّ التحفظ، تثير دائمًا من جديد عجبنا، مثلًا بصدد الطيور المهاجرة أو حاسة الشمّ عند الكلب. لكن لو بقينا عند النحلة وفحصنا كيف هو مأواها[168]، لرأينا أنه يتكوّن من مجموعة من خلايا النحل، ومربّي النحل يحرص على طلاء الخلايا المفردة بألوان مختلفة حتى لا يتيه النحل عن خليّته الأم. سيقول المرء، إذن يهتدي النحل باللون، لكن هذا ليس صحيحًا إلا في مدى محدود، لأن النحلة لا

---

168 Heimat : المأوى.

تستطيع أنْ تميِّز مثلًا بين اللون الأزرق والأرجواني والبنفسجي، كما لا تميِّز بين الأحمر والأسود. وعليه لا تستطيع النحلة أنْ تميّز إلا ألوانا معيّنة، وإذا كانت الألوان المذكورة بجانب بعضها، فإن النحلة تتيه في طيرانها، وإنْ ليس بالضرورة. فهي تهتدي أيضًا - كما لوحظ - بالرائحة التي تنشرها هي بنفسها والتي تُمكِّنها من التمييز بين جماعات النحل المختلفة، وبعبارة أدق من العثور على الجماعة التي تنتمي إليها. ويمكن أنْ نلاحظ أنّ النحل كثيرًا ما يطير ذهابًا وإيابًا أمام ثقب الطيران موجِّهًا إلى الأعلى جزءه الخلفي الذي بواسطته ينشر رائحته في ثقب الطيران. ولا تؤكّد التجارب العلميّة وحدها أنّ النحل يتيه على الرَّغم من ذلك، بل يؤكّد ذلك أيضًا في كثير من الأحيان وجودُ عدد من النحل الميّت أمام ثقب الطيران على منصّة الهبوط قضى عليه حراس الخليّة باعتباره دخيلا عليها.

لا يُثْبت كلّ ذلك سوى أن اللون والرائحة يلعبان دورًا عند الرجوع إلى المأوى، لكن إذا انتبهنا إلى أنّ نطاق طيران جماعة من النحل يمتدّ عبر كيلومترات - طبعًا ليس أكثر من ثلاثة إلى أربعة كيلومترات - وأنّ النحل يجد الطريق إلى مأواه على الرَّغم من تلك المسافة، فإنه سيتضح أنّ ما يُمكن أنْ يجذب النحلة المندفعة إلى مأواها، إذا جاز التعبير، ليس لون الخلية المرئيّ أو الرائحة المنتشرة نحو ثقب الطيران. [356] وقد أبرزت تجارب بيته (Bethe) وجود عامل آخر يساهم ربما بالدرجة الأولى في توجيه عودة النحل إلى الخلية، لكن لم يتمكّن من تفسير تلك التجارب إلا رادل (Radl) في مؤلَّفه **أبحاث في تأثير الضوء على حركة الحَيَوانات**[169] الذي صدر سنة 1905.

التجربة التي تضيء في البداية الصعوبات هي كما يلي: وُضعت خليّة للنحل في مرج، وبعد أنْ تعوّدت جماعة النحل على هذا الموضع بعض الوقت نُقلت

---

169 إيمانويل رادل: أبحاث في تأثير الضوء على حركة الحَيَوانات. لايبزغ 1905:
Em. Radl, Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere. Leibzig 1905.
[المؤلِّف]

الخليّة أمتارًا قليلة نحو الوراء. الافتراض الذي يقفز إلى الذهن هو أنّ النحل سيرى من بعيد الخليّة الفريدة على المرج ويطير نحوها مباشرة. إلا أن طيران النحل بقي متجهًا نحو موضع العشب الذي كانت تشغله الخليّة من قبلُ والذي أصبح الآن فارغا، وذلك على الرّغم من أنّ الخليّة لم تُنقل إلى الوراء إلا بضعة أمتار. ثُمّ إن النحل يبقى حائرًا قرب الموضع الفارغ ولا يجد الخليّة إلا بعد لفٍّ ودروان. فهل تقوده علامات مثل الأشجار أو غيرها؟ قد تلعب هذه العلامات دورًا، لكنها لا تفسر بالضبط لماذا يطير النحل إلى الموضع الفارغ، لكن قبل كلّ شيء: إنه يجد الخليّة حتى على مساحات ممتدّة مقفرة خالية من العلامات. فما الذي يقوده ويضعه على الطريق إذا جاز التعبير؟ ليس لون الخليّة ولا رائحتها، ولا أيضًا علامات الطريق أو موضوعات قد يُمكن أن توجِّهه، بل - ماذا؟ الشمس.

في البداية نكتفي بعرض التجربة بدون تأويلها فلسفيًا، نبدأ بتفسير القدرة على العودة إلى المأوى بدون الاعتماد على اللون والرائحة وعلامات الطريق. عندما تغادر النحلةُ الخليةَ نحو موضع الغذاء تحتفظ بالاتجاه الذي توجد فيه الشمس بالنسبة إليها. وفي الغالب لا تمضي إلى حين رجوع النحلة إلى الخليّة سوى دقائق قليلة لا يتغيّر خلالها موقع الشمس [357] إلا تغيُّرًا بسيطا. إذا كانت الشمس توجد مثلًا عند طيران النحلة إلى موضع الغذاء خلف النحلة يسارًا بزاوية 30 درجة، فإن النحلة تتموقع عند عودتها بحيث تكون الشمس أمامها على اليمين بنفس الزاوية، أليس هذا الاندفاع أكثر إثارة للدهشة من أنْ نفرض على النحلة أن تكونْ قد لاحظت أنّ العسل قائم أو أنّه لم يعد قائما؟

لكن ربما لم يكن المدهش هنا هو الواقعة التي لوحظت، بل فقط تفسير الملاحظة. وربما لم يكن اللجوء إلى الشمس سوى مخرج أخير جازفنا به، لأننا لم نستطع تفسير الرجوع إلى المأوى على نحو آخر، ولهذا يودُّ المرء بالفعل أنْ يشكّ في هذا التفسير. إلا أنّ تجربة أوليّة تقنع بصواب التفسير الذي عرضناه. إذا قبضنا على نحلة حال وصولها إلى موضع الغذاء وحبسناها في صندوق صغير مظلم ولم نتركها تطير من جديد إلا بعد بضع ساعات يكون خلالها موقع الشمس

في السماء قد تغيّر بشكل كبير، فإن النحلة بعد أن يُطلَق سراحها تبحث عن الخليّة في اتجاه خاطئ. أكيد أنّ النحلة لا تطير إلى مكان ما بشكل عشوائي من دون توجُّه، بل إن اتجاه طيرانها يحيد بالضبط عن اتجاه وصولها بمقدار الزاوية التي توافق موقع الشمس بعد تغيُّره، بمعنى أن النحلة تطير الآن بالنسبة إلى الموقع الجديد للشمس بزاوية الوصول القديمة التي حملتها معها إذا جاز التعبير. إلى أين تعود؟ سيقال: نظرًا لأنها لا يُمكن أن تعْثر على الخلية في هذا الاتجاه، فسوف تستمرّ في الطيران بدون نهاية مع بقائها في الزاوية نفسها بشكل ما. كلّا. بل إنها توقِف طريقَ العودة المستقيمَ بعد أن تقطع ما يناسب طول المسافة التي تفصل بين الخليّة وموضع الغذاء، وفي هذا الموضع تطنُّ، تبحث حواليْها ثم تجد أخيرًا الخليّة إذا لم تكن قد ابتعدت عنها مسافة كبيرة جدًّا. يقال إن النحلة لا تحتفظ فقط باتجاه موقع الشمس وتبقى في الزاوية، بل تحتفظ أيضًا بطول مسافة الطيران. وهكذا نرى كيفيّة متميِّزة تمامًا [358] لتوجُّه النحلة ولسلوكها من حيث هو تحقيق القدرة على الرجوع إلى المأوى.

تبيّن تجربة أخرى كيف أنّ النحلة في انذهالها من قِبل الشمس تحتفظ بالاتجاه وباتجاه العودة وبالزاوية. إذا أرجع المرء في غضون ذلك الصندوقَ الذي ظلت النحلة محبوسة فيه إلى الخليّة ووَضعه خلف الخليّة على مسافة قليلة، فإن النحلة بعد تسريحها تطير في الاتجاه الذي كان ينبغي عليها انطلاقًا من موقع الغذاء أن تبحث فيه عن الخليّة، وذلك أيضًا في المسافة المحدّدة، على الرَّغم من أن الخليّة قريبة نسبيًا. لكن هذا لا يحدث بالطبع إلا إذا كانت الخليّة قائمة في مكان مقفر، أمّا إذا كان في محيطها أشجارٌ ومنازلُ، فإنها تتخذ منها علامات على الطريق ولا تستسلم لدافع الاتجاه.

ب) تحديد إجمالي للسلوك: الذهول بما هو تجريدٌ من إمكان إدراك شيء ما بصفته شيئًا ما وبما هو مأخوذية-من-قِبل. استثناء الحَيَوان من إمكان أنْ يتجلّى له الكائن

يصعب أن نقدِّر مثل هذه التجارب حقّ قدرها، ولن نفكر تماشيًا مع ذلك التعالُم الفلسفي المعتاد في الانتقاص بتسرّع من التفسير المقترَح. ينبغي بالأحرى أنْ نضع المعطى الواقعي الذي عرضَتْه وأضاءَتْه التجارب أمام المشكلة الجوهريّة.

ماذا يحدث في هذا الاندفاع، وماذا يقول لنا عن سلوك الحَيَوان وعن الذهول المزعوم؟ عندما يقال إن النحلة **تحتفظ** بموقع الشمس وكذا بزاوية خطّ الطيران وطوله، فيجب أنْ ننتبه إلى أنّ الاحتفاظ هو دائمًا - بغض النّظر عن أمور أخرى - احتفاظ بشيء ما لأجل شيء ما، لغرض ما، هنا لغرض إيجاد طريق الرجوع إلى الخليّة الموجودة في موضع معين. [359] غير أنّ النحلة لا تدري عن ذلك بالذات شيئًا. فهي، بعكس ذلك، تطير في الاتجاه الذي حملته معها وعلى امتداده من دون أنْ تستند إلى موضع الخليّة. إنها لا تتبع اتجاها يرسمه الموضع الذي كانت تمكث فيه، بل يستحوذ عليها اتجاهٌ تستخرجه من ذاتها من غير اعتبارٍ لنقطة الوصول. فالنحلة لا تتصرّف البتّة إزاء أشياء معيَّنة مثل الخليّة وموضع الغذاء. لكن قد يقول المرء إنها تتصرّف إزاء الشمس، ويجب إذن أن تعرف الزاوية. واضح أنّ كلّ ذلك سيوقعنا في صعوبات لا يُمكن حلّها، ومع ذلك لا يجوز أنْ نتخلّى عن إضاءة هذا السلوك الخاصّ فعليًا، وهذا لا يُمكن أن يتأتّى إلا إذا كان واضحًا أننا لن نتقدم إذا نظرنا إلى سلوكٍ معزولا لذاته وأردنا أن نفهم كيف تتصرّف النحلة إزاء الشمس انطلاقًا من هذا السلوك المعزول. فربما كان الذهولُ الخاصّ للحَيَوان نفسُه الذي يختلف اختلافًا تامًّا من نوع حَيَواني إلى آخر هو الذي يعيِّن كلّ هذه العلاقات. وإذن فالسؤال المطروح هو: ماذا نستخلص من هذه التجارب ومن دراسة هذه المعطيات بخصوص التحديد الإجمالي للسلوك، وإلى أيّ مدى يُمكن أن نشرح السلوك حتى نضيء الكون

النوعي تمامًا للنحل ونبرزَ بذلك الطابع الأساسي لكلّ السلوك، ذلك الطابع الذي لا يتعلّق فقط بالحركة والامتصاص والبحث عن الغذاء، بل بكلّ نوع من السلوك؟ وإذا تسنّى لنا أنْ نتأكد من هذا الطابع الأساسي، فسندرك أيضًا انطلاقًا منه الذهولَ، حتى نستطيع أنْ نوضح انطلاقًا منه ماهيّةَ العضويّة ثم بعد ذلك فقرَ العالم لدى الحَيَوان.

النحلة مستسلمة ببساطة للشمس ولمدّة الطيران خلال الذهاب، من دون أنْ تدرك مثل هذه الأشياء بما هي كذلك وأنْ تستعمل ما أدركته في تأمّلات. ولا يُمكن أنْ تكون مستسلمة لهذه الأشياء إلا لأنها مدفوعة من قِبل الدافع الأساسي لجلب الغذاء. ففي هذا النشاط الاندفاعي بالذات - وليس مثلًا [360] على أساس الملاحظة والتأمل - يُمكن أنْ تكون منذهلة من قِبل ما تسبِّبه الشمس فيها. وهذا الاندفاع نحو اتجاه معيَّن يكون ويبقى مندرجًا في الدافع الأساسي لجلب الغذاء، أيْ أيضًا في دافع الرجوع إلى المأوى. فدافع الرجوع إلى المأوى هذا يكون دائمًا قد استبق الاندفاع نحو هذا الاتجاه. لهذا يُتخلّى عن هذا الأخير فورا، بل لا يقوم البتّة بالدفع، عندما يؤمِّن محيطُ الخلية المعروفُ إمكانَ الرجوع إلى المأوى. لكن حتى الدافع الأساسي لجلب الغذاء هذا مع دافع الرجوع إلى المأوى المنتمي إليه لا يتأسَّس على إدراك الخليّة ومعرفتها. وفي هذا الاندفاع كلّه تكون النحلة متعلّقة بموضع الغذاء والشمس والخليّة، لكن هذا التعلُّق ليس إدراكًا لِما تتعلّق به من حيث هو موضع الغذاء، من حيث هو الشمس وغير ذلك، بل - قد يقول المرء - من حيث هو شيء آخر. كلّا، ليس أبدًا من حيث هو شيءٌ ما ومن حيث هو قائم. إنه ليس إدراكًا[170]، بل سلوك[171]، اندفاع يجب أن نفهمه على هذا النحو، لأن الحَيَوان مجرَّدٌ من إمكان إدراك شيء ما من حيث هو شيء ما، وذلك ليس هنا والآن، بل مجرَّدٌ منه بمعنى أنه "غير معطى له أصلا". هذا الإمكان مسلوب[172] من الحَيَوان، ومع ذلك فهذا لا يعني أنّ

170 Vernehmen.

171 Benehmen.

172 benommen.

الحيوان غير متعلّق بآخر تمامًا، بل إنه بالذات مأخوذ به[173]، منذهل به[174].

ذهول الحَيَوان يعني إذن أولا: تجريده[175] ماهويًا من أيّ إدراكٍ لشيءٍ ما من حيث هو شيءٌ ما، ثم يعني في هذا التجريد بالذات مأخوذيّتَه من قِبل...؛ وهكذا فإن ذهولَ الحَيَوان يسم أولا نوعَ الكون الذي بمقتضاه يكون الحَيَوان في تعلُّقه بآخر مجرّدًا منْ، أو كما نقول أيضًا لغويًا، محروما[176] منْ إمكان أنْ يتصرّف إزاءه، إزاء هذا الآخر، وعُمومًا أنْ يتعلّق به من حيث هو هذا وهذا، من حيث هو قائم، من حيث هو كائن. ولأن الحَيَوان مجرَّدٌ بالذات من إمكان أن يدرك ما يتعلّق به من حيث هو شيء ما، لهذا بالذات يُمكن أنْ يكون مأخوذًا تمامًا من قِبل آخر. لكن لا يحقّ الآن تأويلُ هذا الذهول [361] كثبات متحجِّر، كجمود للحَيَوان، إذا جاز التعبير، بل إن هذا الذهول يتيح ويرسم مسبقًا مجالًا خاصًا للسلوك، أي تحويلًا قائما بشكلٍ صرف على الدافع للنشاط الاندفاعي إلى الدوافع التي يتعلّق بها الأمر كلّ مرّة.

بالطبع لا يتعلّق هذا السلوك الاندفاعي - ولا يُمكن بصفته مذهولا أنْ يتعلّق - بما هو قائم من حيث هو كذلك. "قائم من حيث هو كذلك" تعني: قائمٌ في كونه قائما[177]، من حيث هو كائن. ففي الذهول لا يكون الكائن متجلّيًا[178] لسلوك الحَيَوان، لا يكون منفتحًا، لكن بسبب ذلك بالذات لا يكون أيضًا منغلقًا. يقوم الذهول خارج هذا الإمكان، وعليه لا يُمكن أن نقول إن الكائن منغلق على الحَيَوان، فلا يُمكن أن يكون الأمر كذلك إلا عندما يتوفّر إمكانٌ ما للتجلّي[179]، حتى إذا كان ضئيلا جدًا، بل إن ذهول الحَيَوان يضع

---

173 hingenommen.

174 benommen.

175 Genommenheit: تجريد، حرمان.

176 benommen.

177 Vorhanden*sein*.

178 offenbar.

179 Aufgeschlossenheit.

الحَيَوان خارج إمكان أنْ يتجلّى له الكائن أو أنْ ينغلق عليه. وعندما نقول إن الذهول هو ماهيّة الحَيَوانيّة، فإننا نعني أنّ الحَيَوان من حيث هو كذلك لا يقيم في تجلٍّ للكائن، لا يتجلّى له ما يسمّى محيطه بوصفه كائنًا ولا هو نفسه بوصفه كائنًا. ولأنّ الحَيَوان يتقلَّب على أساس ذهوله ومجموع اقتداراته بين دوافع متعدِّدة، فإنه لا يُمكن مبدئيًا أن يُقْبِل على الكائن الذي ليس هو ولا على الكائن الذي هو. وبسبب هذا التقلُّب بين الدوافع يكون الحَيَوان معلَّقًا، إذا جاز التعبير، بين ذاته ومحيطه من دون أن يَخبر الواحد أو الآخر من حيث هو كائن. إلا أنّ عدم تجلّي الكائن للحَيَوان هو في الوقت نفسه، كتجريد من التجلّي، مأخوذيةٌ من قِبل...؛ يجب أن نقول إن الحَيَوان متعلّق بـ...، وإن الذهول والسلوك يتسمان بانفتاح لـ..؛ لأيّ شيء؟ كيف يُمكن تحديد ما يلاقي بشكل ما في الانفتاح النوعي للمأخوذيّة اندفاعيةَ الذهول المرتبط بالدافع؟ [362] كيف ينبغي أنْ نعيِّن ذلك الذي يتعلّق به الحَيَوان في سلوكه من غير أنْ يتجلّى له بوصفه كائنا؟

لكننا بهذا السؤال، الذي لا نبلغ التحديدَ التامّ للقدرة والدافع والسلوك إلا بالإجابة عنه، لا نسأل فقط عن ما يتعلَّق به الحَيَوان وكيف يبقى متعلِّقًا به. في هذا السؤال - الذي يسأل، إذا جاز التعبير، مبتعدًا عن الحَيَوان، الذي يسأل عن الكائن الآخر الذي ليس هو في الحقيقة الحَيَوان - نسأل عن ماهيّة استغراق الحَيَوان في ذاته، أيْ عن الطابع الأساسي للذهول.

§ 60 انفتاحُ السلوكِ والذهولِ ومَناطُ تعلُّق الحَيَوان

لكي نمنح مرّة أخرى سندًا عينيًا لسؤالنا هذا عن انفتاح السلوك، نعود إلى المثال الذي اعتبرناه في البداية: امتصاص النحلة للعسل وتوقُّفها عن الامتصاص. وقد اكتفينا بمناقشة هذا السلوك إلى أنْ وصلنا إلى السؤال هل تقود هذا السلوكَ ملاحظةُ قيام العسل من حيث هو عسل أم لا. ثُمّ إن نظرْنا بعد ذلك في القدرة على التوجّه عَزَّز رأينا بأن تعلّق الحَيَوان بآخر يكمن في مأخوذيته، وذلك حتى عندما يهتدي في توجُّهه بشيء ما. والآن يتعيَّن أن نقترب من هذا السلوك ومن

الاندفاع الحَيَواني عُمومًا عن طريق إبراز سمة أساسيّة يقود تعيينُها عن كثب إلى السؤال عن انفتاح الذهول وعن ماهيّة ما يكون ذهول الحَيَوان منفتحا له.

أ) الإزاحة بوصفها سمة للسلوك

على الرَّغم من أننا لن نستمرّ الآن في متابعة مشكلة القدرة على التوجُّه، فقد أفادتنا الإشارة إليها [363] شيئًا جوهريًا هو أنه لا يحقّ أن نأخذ دوافع الحَيَوان، أي الأشكال الفرديّة لسلوكه، بشكل منعزل، بل يجب حتى عند التأويل المعزول ظاهريًا أنْ يبقى مجموعُ النشاط الاندفاعي الذي يُدفع إليه الحَيَوان حاضرًا أمامنا. فالسلوك إزاء الشمس ليس احتفاظًا يتلوه بعد ذلك نشاطٌ يهتدي به، بل إن انذهال الحَيَوان من قِبل الشمس لا يحدث إلا عن النشاط الاندفاعي لجلب الغذاء وفيه. فالدوافع وأشكال الاندفاع (البحث عن الغذاء، ترصُّد الغنيمة) لا تنتشر في اتجاهات مختلفة تبقى متفرقة فيها، وإنّما كلّ دافع يتعيَّن في ذاته من قِبل تحويل الاندفاع إلى دوافع أخرى. فالنشاط الاندفاعي الذي يسوق الحيوان من دافع إلى دافع يدفع الحَيَوان إلى طوْق[180] ويتركه في هذا الطوق الذي لا يُمكن أن يقفز خارجه، وداخل هذا الطَّوْق ينفتح للحَيَوان شيء ما. وكما أنه من الأكيد أنّ كلّ سلوك نابع من الدافع يتعلّق بـ...، فإنه يقيني أنّ الحَيَوان في كلّ سلوكه لا يُقبِل في الحقيقة أبدًا على شيء ما من حيث هو كذلك. فالحَيَوان مُطَوَّقٌ[181] بطوْق التقلُّب المتبادَل بين دوافعه. غير أنه لا ينبغي أنْ نكتفي بتعيين عدم إمكان الإقبال على شيء ما من حيث هو كذلك بالسلب، فماذا يعني إيجابًا بالنسبة إلى الذهول وانفتاحه؟ لا يتسم السلوك فقط بأنه لا يقبل أبدًا على...، بل يتسم أكثر من ذلك بإزاحة[182] ما يتعلّق به. وهذه السمة الأساسيّة للسلوك، أي الإزاحة، يُمكن أن تكون إبادةً - التهاما كلّيًا - أو تنحيًا عن...

---

180 Ring.

181 umringt.

182 Beseitigen.

هنا أيضًا يُمكن مرّة أخرى عرض عدد من الظواهر العينيّة التي تبيّن كيف أنّ كلّ سلوك حَيَواني له هذه السمة الأساسيّة للإزاحة أو، كما يُمكن أن نقول أيضًا، لعدم الإقبال على... ومن الأمثلة الأكثر إثارة على سمة الإزاحة هاته الفريدة في كلّ السلوك مثال تصرّف الحشرات في مجال الدافع الجنسي. فمن المعروف أنّ كثيرًا من الإناث تلتهم الذكر بعد التزاوج، إذْ بعد التزاوج يزول [364] طابع الجنس عن الذكر، ولا يبقى له سوى طابع الغنيمة فيُزاح. فالحَيَوان الآخر ليس أبدًا بالنسبة إلى الأول مجرّد حَيَوان حيّ حاضر هنا، بل هو إما زوج أو غنيمة، وعلى أيّ حال يتخذ صورة ما "للإزاحة". والسلوك بصفته كذلك هو في ذاته دائمًا إزاحة، لكن من هنا أيضًا ومن هنا بالذات يتولّد الانطباعُ بأننا أمام تصرّف محضٍ سالبٍ للحَيَوان. والواقع أنّ الأمر لا يتعلّق عُمومًا بتصرّف ولا بتصرّف سالب. ولأنه أصلًا ليس تصرّفا، فإنه ليس أيضًا تصرّفًا موجبًا. وهذا يعني منهجيًا بالنسبة إلينا أننا عند محاولة إيضاح ماهيّة طابع الإزاحة هذا في كلّ السلوك يجب أنْ نأخذ مبدئيًا على نحو نقدي الإيضاح الموجب مثلما نأخذ الإيضاح السالب بمعنى عدم الإقبال على...

لكن قد يعترض المرء أولا قبل كلّ النقاشات النظريّة الأخرى بأن التجربة كثيرًا ما تدحض تعيين ماهيّة السلوك هذا بأنه مُزيح، فنحن نرى على العكس كيف تنشغل الحَيَوانات بالأشياء، كيف تُقبل بعناية على الأشياء عند بناء العشّ أو عند رعاية الصغار، أو مثلًا عند لعب الحَيَوانات وغير ذلك. وهنا لا تغيب فقط الإزاحة، بل يظهر في أشكال أخرى من السلوك السعيُ إلى ما يُمكن أنْ يتعلّق به السلوك، ولذلك يجب أنْ نضيء هذه المشكلة في صعوبتها بشكل أكثر تفصيلا.

يمكن أنْ نشير إلى كيفيّة تعلّق الحَيَوانات، وبخاصّة الحشرات، بالضوء. وبهذا الصدد يميّز المرء على الخصوص بين الحَيَوانات التي تسعى إلى الضوء وتلك التي تهرب منه. ويمكن بالتأكيد تفسير هذا النوع الأخير من السلوك - الهروب من الضوء - كضرب من الإزاحة يتخذ صورة تجنُّب شيء ما. لكن

السعي إلى الضوء ليس بالتأكيد إزاحة. أكيد، ومع ذلك يجب أنْ نسأل: إلى أيّ مجال من الدوافع ينتمي السعيُ إلى الضوء؟ إنه لا يعني بتاتًا أن الحيوانات تطلب الضوء بما هو كذلك من أجله هو نفسه. [365] ولكي نفهم على نحو سليم طابع الإزاحة في هذا السلوك لا يحقّ أنْ نعزل الأشكال الفرديّة للسلوك، وهكذا يتبيَّن أن فراشة السمراء[183] التي تنتمي إلى الحشرات الساعية إلى الضوء، تسلك دائمًا بحيث يكون سلوكها ابتعادًا عن الظل، وسلوكها هذا إزاء الضوء لا تتحكم فيه قوة الضوء، وإنّما اتساع الرقعة المضاءة. وحتى هنا فإن الاتجاه نحو الضوء ليس إدراكًا للضوء بما هو كذلك، بل إن السعيَ إلى الضوء يندرج منذ البدء في خدمة التوجُّه وجعله ممكنًا على نحو دائم، ولهذا ليس للضوء أبدًا مناسبةٌ يتجلّى فيها بما هو كذلك للحَيَوان. هكذا وجد رادل، الذي ندين له بأبحاث لامعة عن تأثير الضوء على حركة الحَيَوان، أنّ "بعض السرطانات التي تعيش في الماء الحُلو يتغيَّر وضعها تمامًا عند السباحة تبعًا لسقوط الضوء، بحيث تتخذ الحَيَوانات دائمًا الوضع الذي يجعل العين تتوجّه نحو مصدر الضوء أينما كان. وإذا كان الضوء قادما من الأسفل فإنها تستلقي في الماء بشكل مقلوب."[184] لكن علاقة السرطانات هذه بالضوء، التي تفرض ذاتها هنا بالذات بصفتها علاقة دائمة، لا تدفع الحَيَوان مع ذلك إلى الضوء بما هو كذلك، بل بالعكس: هذه العلاقة بالضوء تمكّن الحَيَوان بصفته حَيَوانًا من أنْ يبقى مِلك ذاته، إنه يثَبِّت بمعنى ما سلوكة ومِلكيته في الضوء.

لكن ربما كان العث[185] الذي يطير إلى الضوء هو الدليل الأكثر إثارة وألفة على أنّ الحَيَوانات تسعى في الحقيقة إلى الضوء. وإذا كان العث يطير مباشرة إلى

---

183 der Trauermantel.

184 ياكوب فون إكسكيل: العالم المحيط والعالم الداخلي للحَيَوانات. طبعة ثانية مزيدة ومنقحة، برلين 1921:
J. v. Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere. 2., vermehrte und verb. Aufl. Berlin 1921, S. 207. [المؤلِّف]

185 die Motte.

الضوء ويهلَك فيه، فهل يُمكن أنْ نتصوّر إقبالا على شيء ما أكثر مباشرةً من هذا السلوك؟ قد يُمكن أنْ يتصوّر المرء بأن هذا الحَيَوان بالذات لا يسعى إلى مساحة مضاءة، بل إلى شدّة الضوء ومصدره بما هما كذلك. ومع ذلك يجب أنْ نقول إنه نظرًا بالذات [366] إلى أن هذا الحَيَوان الساعي إلى الضوء لا يُقْبِل في سعيه إلى الضوء على الضوء ولا يدركه بما هو كذلك، لهذا بالذات يرتبك في الضوء. ولفهم ذلك يجب هنا أن نراعي أن كلّ باحث عن الضوء (تأثير موجب للضوء) يقوده اتساعُ الرقعة المضاءة، وأن كلّ هارب من الضوء (تأثير سالب للضوء) تقوده شدَّةُ الضوء. وكما هو معروف طرح داروين (Darwin) نفسُه السؤالَ: لماذا يطير العث إلى الشمعة ولا يطير إلى القمر؟ العث باحث عن الضوء، لا يتبع شدّة الضوء في مصدرٍ للضوء، بل يتبع المساحات المضاءة. والقمر يضيء مساحات واسعة تؤثر بشكل أقوى من ضوئه. أما الشمعة فلا تستطيع أن تضيء مساحات واسعة يُمكن أنْ يكون لها وزن بالمقارنة مع ضوئها، وهذا ما يجعل الحَيَوانات الباحثة عن الضوء تسقط ضحيّة هذا الضوء.

تحدثنا عن السلوك إزاء الضوء كمثال على شكل واحد من السلوك. وهذه الإشارات إلى التوجُّهات الخاصّة للحَيَوان وإلى سلوكه في الضوء وإزاءه يجب أنْ تشير بدورها إلى أنّ الضوءَ له، مثل اللون والرائحة، دلالة خاصة تمامًا بالنسبة إلى الحَيَوان. لكن مع ذلك، بل بسبب ذلك بالذات، لا يُمكن تأويل سلوك الحَيَوان، حتى وإنْ كان يتجه بشكل معيَّن صوب شيء ما، باعتبار أنّ هذا السلوك نفسه يُمكن أنْ يدرِك ما يتعلّق به من حيث هو كذلك. لكن على الرَّغم من كلّ ذلك يبقى في تأويلنا أثر لشيء من التعسف، فنحن نفهم الاتجاهَ نحو الضوء كابتعاد عن العتمة، والاتجاهَ نحو العتمة كابتعاد عن الضوء. لكن لماذا إذن نعطي أصلا الامتياز للابتعاد عن... إزاء الاتجاه نحو...، ولماذا لا نقول العكس؟ هل فقط لأن الأوّل يوافق رأينا المتحيِّز؟ أبدًا. بل إن الاحتمالين معًا غير صائبين إذا أخذنا الأمور بصرامة. وبذلك نحترم مطلب النقد الذي تكلّمنا عليه سابقًا أيضًا إزاء التأويل الموجب للإزاحة الذي يُزعم أنه أقرب إلى الإقناع. لكن لماذا [367] إذن نثير السالب في الظاهر عندما نتكلّم على طابع الإزاحة في

السلوك؟ لأنه يعبِّر عن نفور ما للسالك من ما يسلك إزاءه، ففي هذا النفور يتجلّى استغراق الحَيَوان في ذاته. وهذا الاستغراق لا يعني أن العضويّة تتقوقع على ذاتها وتقطع كلّ علاقة بالمحيط، كما لا يعني أن العلاقة بالكائن في السلوك هي إقبال على ما هو قائم في المحيط من حيث هو قائم. هذه الإزاحة في كلّ سلوك، هذه التنحية في امتلائها بالسر تدفعنا باستمرار إلى السؤال: بماذا يتعلّق السلوك، وكيف هي هذه العلاقة؟ أو يُمكن الآن أيضًا أن نسأل: أين وكيف يمتدّ **الطَّوْق** الذي **يُطوِّق** به الحَيَوانُ بما هو كذلك ذاتَه؟ كيف هو هذا التطويق إذا كان لا يحافظ فقط على علاقة بآخر، بل كان هو نفسه ينتزع[186] دائمًا هذه العلاقة؟

لإيضاح سمة الإزاحة في السلوك نحاول مرّة أخرى أنْ ننطلق من تأمّل أوّلي. قد يُمكن أنْ يقال: إذا كان السلوكُ أولا وأخيرًا إزاحةً، فإن هدف السلوك سيكون هو أنْ لا يبقى بشكل ما أيّ شيء قائما، بل أنْ يُبعَد، وبالتالي أنْ يصطدم السلوك بمعنى ما بالفراغ. وعليه سيكون السلوك المزيح إنتاجًا مستمرًّا للفراغ، والحال أنّ العلاقة بالفراغ ليست ممكنة إلا عندما تكون هناك علاقة مع الكائن بما هو كذلك، وبالمقابل لا يُمكن البحث عن الفراغ إلا عندما تكون العلاقة بالكائن بما هو كذلك ممكنة. وإذا أردنا أنْ نفهم الإزاحة كسعي إلى الفراغ، فيجب قبل ذلك أنْ نفهم سلوك الحَيَوان من أساسه كتصرّف إزاء الكائن بما هو كذلك، وهذا بالذات غير ممكن. لكن هذا يعني في الآن نفسه أنّ الحَيَوانات لا تتصرّف أيضًا إزاء الكائن بلامبالاة، فهذه اللامبالاة ستكون أيضًا [368] علاقة بالكائن بما هو كذلك. وإذا لم يكن السلوك علاقة بالكائن، فهل هو إذن علاقة بالعدم؟ كلّا! لكن إذا لم يكنْ علاقة بالعدم، فسيكون في كلّ مرّة علاقة بشيء ما يجب أنْ يكون وكائن. أكيد، لكن السؤال هو ما إذا لم يكن السلوك بالذات علاقة بـ... يكون فيها ما يتعلّق به السلوك في شكل عدم الإقبال عليه منفتحا للحَيَوان بصورة ما، وهذا لا يعني البتّة أنْ يكون متجلّيًا له بصفته

---

186 wird errungen، هذه العلاقة بآخر ليست معطاة ببساطة للتطويق، بل إنه ينتزعها، يحصل عليها، يكتسبها.

كائنًا. ليس لدينا مؤشّر على أنّ الحَيَوان يتصرّف، أو يُمكن فقط أنْ يتصرّف، بشكل ما إزاء الكائن من حيث هو كذلك، لكن أكيد كذلك أنّ الحَيَوان يتعلّق بآخر، وذلك بحيث إن هذا الآخر يمسُّه[187] بشكل ما. أؤكّد على ذلك لأن هذه العلاقة بـ... في السلوك الحَيَواني على الرَّغم من الغياب الأساسي لتجلّي الكائن أُغفلت مبدئيًا إلى الآن في تحديد مفهوم العضويّة وماهيّة الحَيَوان عُمومًا أو أُقحِمت كجانب إضافي فقط. ولا يُمكن تعيين العضويّة بما هي كذلك تعيينا كافيا إلا إذا أمكن فهم هذا الطّابع في السلوك بشكل كافٍ. وإذا كان صحيحًا أنّ الحَيَوان لا يتصرّف إزاء الكائن بما هو كذلك، فإنه لا يكمن في السلوك إطلاقًا ترْك الكائن بما هو كذلك يكون، في أيّ نمط إطلاقًا، بما في ذلك نمط عدم ترْكه يكون. لكن يجب إذن أخذ المصطلح الذي يساء فهمه بالضرورة لنعت الطابع الأساسي للسلوك - مصطلح الإزاحة[188] - بالمعنى المبدئي: السلوك مزيح، أيْ إنه يتعلّق بـ...، لكن بحيث لا يُمكن أبدًا، ولا يُمكن ماهويًا أبدًا، أنْ يتجلّى له الكائن بصفته كائنا. وبهذا التأويل فقط نصل إلى ماهيّة السلوك والذهول. لكن السلوك ليس أيضًا أعمى حتى يحقّ أن نقول: الكائن هو بالفعل بالنسبة إلى الحَيَوان هنا، لكن الحيوان لا يستطيع أن يدركه، لأنه لا يفكّر، لأن ليس له عقلا.

[369] ب) تطويق سلوك الحَيَوان لذاته بطوقٍ لرفع الكبح

لكن إذا كان محيط الحَيَوان منفتحًا له ولسلوكه بالفعل، فهل يُمكن إيضاح هذا المحيط.

كونُ الحَيَوان قادرًا على... بشكل مندرج في الدافع وفي الخدمة، مجموعُ الاقتدار المستغرق في ذاته، هو تقلُّبٌ بين الدوافع يطوّق الحَيَوانَ، وذلك بحيث

---

187 wird angegangen: يمسّه، يعنيه، يهمّه، يؤثر عليه.

188 .das Be-seitigen يفصل هايدغر الكلمة مبرزًا السابقة -be التي تشير في العادة إلى أن الفعل متعدٍّ وينصبّ صراحة على شيء ما. فالإزاحة هنا تنصبّ على شيء ما وتتعلّق به، رغم أن ما تتعلّق به لا يتجلى للحيوان بصفته كائنا.

إن هذا الطُّوق هو ما يجعل السلوك الذي يتعلّق فيه الحَيَوانُ بآخر ممكنًا. وعندما نقول: يتعلّق بآخر فهذا لا يعني أنّ الآخر يتجلّى له بصفته كائنا، كما لا يعني كوْنُ الحَيَوان قادرًا على... أنه يتصرّف إزاء الكائن. كون الحَيَوان قادرًا على... لا ينتقل أبدًا إلى السلوك المناسب على أساس أنّ الكائن بما هو كذلك يتجلّى للحَيَوان هكذا وهكذا، لكن الآخر ليست له أيضًا علاقة آلية مع الحَيَوان، فالحَيَوان - بوصفه قادرًا على... - يلاقي الآخرَ منفتحًا، أيْ إن كون الحَيَوان قادرًا على... هو ما يتيح في ذاته لآخر عُمومًا أنْ يلعب دورَ حفز القدرة على سلوك ما والمحافظة عليها مدفوعةً في ذلك السلوك. وهكذا فكَوْنُ الحَيَوان قادرًا على... ومن ثَمّ السلوكُ منفتحٌ لتحفيزات ولدواعٍ، منفتح لما يحرّك كلّ مرّة هكذا وهكذا كونَ الحَيَوان قادرًا على...، أيْ منفتح لما يرفع عنه الكبح. فسلوك الحَيَوان يتعلّق بما يكون هذا السلوك منفتحًا له. وانفتاح الحَيَوان يستقبل هذا الآخر بشكل نسميه رفع الكبح[189]. ولأن كون الحَيَوان قادرًا على... يهيمن على نوع كون الحَيَوان، فإن هذا الكائن عندما يدخل في علاقة مع آخر لا يُمكن أنْ يلاقي إلّا ما "يهمّ"[190] القدرة، إلّا ما يجعل حركتها تنطلق[191]. وكلّ ما عدا

---

189 Enthemmung: رفع الكبح، إبطال الكبح. يستعير هايدغر هذا المصطلح من ماكس شيلر كما يصرّح هو نفسه في سياق آخر في معرض تأويله للمونادا عند لايبنز من حيث هي نزوع، حيث يقول: "لا يحتاج هذا النزوع إلى سبب خارجي ينضاف إليه، بل فقط إلى اختفاء الكبح القائم، أو لكي نستعير عبارة موفّقة لماكس شيلر إلى رفع الكبح Enthemmung". مارتن هايدغر: المبادئ الميتافيزيقية للمنطق انطلاقًا من لايبنز:
Martin Heidegger: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe Bd. 26, hrsg. von Klaus Held, 2., durchgesehene Auflage, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1990, S. 103.

يتكلّم ماكس شيلر على كبح دافع أو رفع الكبح عن دافع سبق صدّه في البداية. ماكس شيلر: موقع الإنسان في الكوسموس:
Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bouvier Verlag, Bonn, 17. Auflage 2007, S. 44.

190 angeht: يهم، يمسّ، يؤثر على.

191 an-lassen: حرّك، أطلق حركة، جعلها أو تركها تنطلق. يفصل هايدغر جزأي الكلمة ليبرز الفعل lassen: ترْك الكامن فيها ليشير إلى أنّ الكائن لا ينتج الحركة كتأثير له، بل فقط يجعلها أو يتركها تنطلق، يفسح لها المجال لتنطلق ويكون بذلك مناسبة Anlaß لانطلاقها.

ذلك لا يستطيع أصلا أن ينفُذ إلى طوق الحَيَوان. ولا يتعلّق الأمر هنا بعدُ أبدًا بمضمون مفرد، بل بالطابع الأساسي [370] لِما يُمكن عُمومًا أنْ يدخل الحَيَوان في علاقة معه.

لكن هل يحتاج الدافع إلى أنْ يُرفع عنه الكبح، والحال أنّ الدوافع تتميَّز بأنها طليقة من كلّ قيد؟ وألا يجب بالأحرى أنْ نقول إن الآخرَ الذي يلاقيه الحَيَوانُ هو الذي يكبح الدافع؟ نقول نوعًا ما بحقّ إن الدوافع بلا رادع عندما نعتبر بمعنى ما نتيجتها، أيْ ما تدفع إليه وماذا تدفع، وعندما نقارن ذلك في الوقت نفسه بتصرّفنا الممكن إزاءها وفيها - الضبط وغيره. أما إذا أخذنا الدافع في ذاته بما هو كذلك - ليس في الدفع الذي يُمكن أنْ يشار إليه - في بنيته كدافع، فإنه سيتبيّن أنه يعرف بالذات توتُّرًا داخليًا وشحنًا، حصرًا وكبحًا، وهذه تحتاج إلى رفع الكبح حتى يدفع الدافعُ ومن ثَمَّ حتى يُمكن أنْ يكون بدون رادع بالمعنى العامّي المعتاد.

ما يلاقيه السلوك المقتدر المرتبط بالدافع هو دائمًا رافع للكبح بشكل ما، وما يرفع الكبح على هذا النحو ولا يتعلّق بالسلوك إلا من حيث هو رافع للكبح ينفلت دائمًا وبالضرورة بشكل ما من السلوك بمقتضى كيفيّته الخاصّة "في التبدّي"، إذا جاز لنا أصلا أنْ نتكلّم هكذا. وكما أنّ ما يرفع الكبح ينفلت ماهويًّا ويتنحّى، فإن علاقة الحيوان بما يطلق حركته[192] هي عدم الإقبال عليه، فلا يتعرّض أبدًا لبقاء بما هو كذلك، ولا أيضًا لتغيّر بما هو كذلك. وكون الحَيَوان مطوَّقًا بالتقلُّب بين دوافعه يعني في ذاته أنه منفتح لِما يرفع الكبح. إذن فليس تطويق الذات[193] تقوْقُعًا، بل رسمٌ فاتحٌ لطوقٍ يُمكن داخله لهذا الرافع للكبح أو ذاك أن يرفع الكبح. ولا يتعلّق سلوك الحَيَوان أبدًا - كما قد يظهر لنا - بأشياء قائمة وبمجموعها، بل إنه يطوِّق نفسَه بطوقِ رافعٍ للكبح[194] [371] يرتسم

---

192 das An-lassende.

193 das Sich-Einringen.

194 Enthemmungsring.

داخله ما يُمكن بصفته باعثًا[195] أنْ يهمّ سلوكه. ولأن تطويق الذات ينتمي إلى الحَيَوان، فإن هذا يأتي دائمًا معه انطلاقًا من ذاته بطوقِ رفعٍ للكبح خاصٍّ به ويحمله معه طَوال حياته أينما حلَّ. وبعبارة أدقّ: إن حياته هي بالذات أنْ يطوف[196] حول هذا الطوق الذي يُمكن في نطاقه أنْ تأتي إزالاتٌ للكبح متعدّدةٌ متمفصلةٌ بشكل معيّن. ولا يطوّق كلّ حَيَوان ذاته بطوقٍ لرفع الكبح لاحقًا بعد أنْ يكون قد عاش مدّة ما بوصفه حَيَوانًا، بل إن هذا التطويق[197] ينتمي إلى التنظيم الأكثر داخليّةً للحَيَوان ولشكله الأساسي. ومأخوذيّة الحَيَوان كلّ مرة من قِبل المجموع تكمن في اتجاه إزالات الكبح الممكنة داخل طوقه. فالمأخوذيّة منفتحة لتعدد رفع الكبح، لكن هذا الانفتاح ليس بالذات تجلّيًا للكائن الذي يُمكن أن يتعلّق به السلوك. فتلك المأخوذيّة المنفتحة هي في ذاتها تجريد الحيوان من إمكان إدراك الكائن. وفي تطويق الحَيَوان لذاته يكون مستغرقًا في ذاته بشكل منفتح ليس في ما يسمّى "داخليّ" الحَيَوان، بل في طوق التقلُّب بين دوافعه الفاتحة.

بهذا السؤال نتجه إلى الفرق الذي عبّرنا عنه عندما تكلّمنا على تشكيل العالم لدى الإنسان وفقر العالم لدى الحَيَوان، ذلك الفقر الذي هو مع ذلك، بعبارة فضفاضة، غنًى. وتعود صعوبة المشكلة إلى أننا يجب دائمًا في تساؤلنا أنْ نؤوِّل فقرَ العالم وهذا التطويقَ الخاصّ للحَيَوان بحيث نسأل كما لو أنّ ما يتعلّق به الحَيَوان على كيفيته كائن وأنّ العلاقةَ علاقةُ كونٍ متجلّيةٌ للحَيَوان. وإذا كان الأمر ليس على هذا النحو، فهذا يدفع إلى أطروحة أنه لا يُمكن بلوغ ماهيّة الحياة إلا على أساس اعتبارٍ مقوِّض[198]، وهو ما لا يعني أن الحياة أقلّ قيمةً أو

---

195 Anlaß: باعث، مناسبة.

196 das Ringen.

197 Umringung.

198 abbauende Betrachtung: اعتبار مقوِّض. في الفقرة 10 من الكون والزمان يقول هايدغر بأنه لا يمكن بلوغ الحياة إلا انطلاقًا من أنطولوجيا للكينونة، وذلك بحيث إن أنطولوجيا الحياة يجب أن توضح ما الذي ينبغي أن نحذفه من الوجود لكي نبقى أمام ظاهرة الحياة =

أدنى درجةً من الكينونة الإنسانيّة، بل الحياة هي بالأحرى مجال له غنًى [372] من الانفتاح ربما لا يعرفه العالم الإنساني.

يكون السلوكُ في تعلّقه على أساس الدافع بـ... منفتحًا لـ...، لكنه كاندفاع بتأثير الدافع لا يُمكن في الوقت نفسه أنْ يهمَّه ويمسَّه سوى ما يحمل التعلُّقَ المرتبط بالدافع على الدفع، أيْ ما يُمكن أنْ يرفع الكبح. وما يرفع الكبح، ما يزيل كَبْحية الدافع ويدفع الاندفاع نحو ما يرفع الكبح وبذلك يجعل الحَيَوان يتحرّك في دوافع معيَّنة، هذا الرافع للكبح يجب خلال ذلك بمقتضى ماهيّته أنْ يتراجع على الدوام، **إنه لا يبقى قائمًا قُبالة الحَيَوان بصفته موضوعًا ممكنًا** - لا بشكل ثابت ولا متغيِّر. ويوافق تراجعُ رافع الكبح في السلوك ماهويًّا **عدمَ إمكان الإقبال عليه**، بمعنى أنّ رافع الكبح لا يُمكن أنْ يصبح شيئًا قائما موضوعيًّا.

ولأن نوع كون الحَيَوان هو السلوك الذي ينتمي إليه رافعُ الكبح المناسبُ له، لهذا فقط يُمكن أنْ تمسَّ الحَيَوانَ مثيراتٌ. بل إن قابليّة الإثارة أو الانفعاليّة (قابليّة التهيُّج) اعتُبِرت السّمة المميّزة لـ "الجوهر الحيّ"[199]. وقدعالج أحد الفيزيولوجيين المهمّين، يوهانس مولر (Johannes Müller)، في مؤلّفه **موجز فيزيولوجيا الإنسان**[200] طابع الحياة هذا بالذات في اتجاهات مختلفة. لكن إلى اليوم لم تُعيَّن ماهيّة المثير والإثارة سواء في الفيزيولوجيا أو السيكولوجيا بشكل كافٍ، أي بإرجاعها إلى شروطها البنيوية. ولم يُتعرَّف إلى الآن على مهمّة طرح

= مجرّدةً، أو أمام ما ليس سوى حيّ. فالاعتبار هنا مقوّض، أي ينطلق من الوجود كتحديد أنطولوجي ويزيل عنه بعض العناصر حتى يبقى أمام الحيّ مجرَّدًا.

199 lebende Substanz: جوهر حيّ. يكتب العبارة بين مزدوجتين، لاعتقاده بأنه لا يمكن أن نصف الحيّ بأنه جوهر، كما لا يمكن أن ننعت الجوهر بالحياة. فهذان تحديدان متناقضان، وعندما ننعت بحسبه الحيّ بأنه جوهر فإننا نضفي عليه تحديدا لا يصحّ إلا عن الأشياء المادية بوصفها قائمة أمام النظر.

200 يوهانس مولر: موجز فيزيولوجيا الإنسان. جزآن. طبعة رابعة منقحة، كوبلنز 1844:
J. Müller, Handbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bde. 4. verb. Aufl. Koblenz 1844. [المؤلّف]

السؤال: ما هي عُمومًا شروط إمكان الإثارة؟ فليس المثير وتلقي الإثارة هو شرط إمكان رفع الكبح عن دافعٍ، بل بالعكس، ليست قابليّة الإثارة ممكنة إلا حيث يكون هناك رفع للكبح وتطويق. والواقع أنّ المرء اعتاد [373] أنْ يميِّز تأثير الإثارة عن العلاقات الآليّة بين السبب والنتيجة بأن يقول إن هناك عند الضغط والصدم الآليَّين دائمًا في الوقت نفسه ضغطًا مضادًا وصدمًا مضادًا؛ أمّا الإثارة فلا تتلقى من المثار فعلًا مضادًا موازيًا، فما يثير يبقى بشكل ما في منأى عن أنْ يُمسَّ.

نرى بسهولة كيف أن التأويل المعتاد للمثير وعلاقات الإثارة يتوجّه بشكل كبير على ضوء المقارنة مع العلاقات الآليّة. ولكن بغض النظر عن ذلك، فإن هذا التأويل خاطئ لدرجة أنه يحجب الأمر الحاسم في علاقة الإثارة هاته. أكيد أن ما يثار لا يَرُدُّ على ما أيقظ الإثارة وعلى المثير بتأثير مضادّ، بإثارة مضادَّة إذا جاز التعبير. لكن هذا لا يعني البتّة أن القابل للإثارة ليس متعلِّقًا ولا يجب أن يكون بالذات متعلِّقًا قبلا بما يُمكن عُمومًا أن يثيره، وبالضبط يجب أن تكون هذه العلاقةُ التي تفضي إلى الإثارة الممكنة علاقةً قائمة على الدافع. وليس عُمومًا إيقاظ الإثارة ممكنًا إلا إذا كان سلفًا لهذا التعلّق المسبق لِما يقبل الإثارة بما يُمكن أن يثير طابعُ الدافع والمواجهة على أساس الدافع. وبهذا فقط يُمكن عُمومًا فهم التوزيع والتعدّد الخاصّين لتلقي الإثارات الذي يكمن أساسُه دائمًا في تقلُّب الدوافع الذي يحصر طوقُ رفع الكبح مداه واتجاهَه. وبعبارة أخرى: لا يُمكن إلا انطلاقًا من هنا أن نفهم واقعة نوعيّة هي أن الحَيَوانات المفردة والأنواع الحَيَوانيّة تبقى محصورة في تعدديّة معيّنة تمامًا من الإثارات الممكنة، بمعنى أن طوق الرفع الممكن للكبح لديها يتوزّع على اتجاهات معيّنة تمامًا للاستعداد للتلقي أوعدم الاستعداد له. فقد تكون إثارةٌ معيَّنة شديدةً وكبيرةً من الناحية الموضوعية، وعلى الرَّغم من ذلك قد لا يكون حيوان معيَّن في متناول إثارات معيَّنة ببساطة. ولا يعني هذا أن حاجزًا ما ينتصب أمام الحَيَوان، بل إن الحَيَوان لا يحمل معه في وحدة ذهوله [374] أيّ دوافع تسير في اتجاه تلك الإثارات، إن دوافعه لا تجعله منفتحًا لهذا الإمكان المعيَّن لرفع الكبح.

هكذا نرى أنّ الحَيَوان نفسه يحمل معه نطاقَ الرفع الممكن للكبح، أو كما نقول طوقَ رفع الكبح، وأنّ الحَيَوان نفسه يرسم من خلال حياته الواقعيّة كلّ مرّة وسط الكائن طوقًا يحُدُّ القابليّة الممكنة للإثارة، أي يحُدُّ قبل ذلك رفع الكبح الممكن. وكلّ حَيَوان يطوّق ذاته بطَوْقٍ من هذا النوع، لكن ليس لاحقًا، بحيث يعيش الحَيَوان في البداية ويمكن أن يعيش بدون هذا التطويق، وبحيث إن هذا الطَّوْق ينشأ لدى الحَيَوان بشكل ما لاحقًا، بل كلّ كائن حيّ، وإن كان ظاهريًا لا يزال بسيطًا، يكون في كلّ فترة من حياته مطوَّقًا بطوق الرفع الممكن للكبح. ويجب أن نقول بشكل أدق: ليست الحياة سوى صراع الحَيَوان مع طوقه الذي هو مستغرق فيه من دون أن يكون لدى ذاته بالمعنى المتميِّز.

§ 61 تحديد ختامي لمفهوم ماهيّة العضويّة

أ) العضويّة من حيث هي قدرة على السلوك في وحدة الذهول. الصلةُ بالمحيط (تطويقُ العضويّة لذاتها تطويقًا منفتحًا لإزالات الكبح) بصفتها بنيةً ماهويّةً للسلوك

بتحديدنا لذهول الحَيَوان نكون قد اقتربنا من التنظيم الداخلي للعضويّة. والآن فقط نستطيع أن نحصر في الختام المفهوم السليم للعضويّة بالقدر الضروري هنا. سلبًا يجب أن نقول: ليست العضويّة مركّبًا من العُدَد ولا حزمةً من [375] الدوافع. وإيجابًا يُمكن أن نقول: العضويّة هي القدرة على السلوك في وحدة الذهول[201]. وعندما نحاول بالذات فهم نظام العضويّة من الشكلِ الحَيَواني كلّه إذا جاز التعبير، من جسدِ الحَيَوان بالمعنى الضيّق، يقع التحديد الأساسي للعضويّة في خطإٍ أساسي. فالحَيَوان ليس عضويّةً تعقد فوق ذلك بصفتها هذه العضويّة صلةً بمحيطها، بل إن **الصلة بالمحيط**، أي **تطويق الحيوان لذاته تطويقًا منفتحًا لإزالات الكبح**، تنتمي إلى الماهيّة الداخلية للسلوك، أي إلى ما تقدر

201 أي في وحدة الجوانب البنيوية المكوِّنة للذهول التي أوضحها سابقًا وسيوجزها مرّة أخرى في هذه الفقرة.

القدرةُ عليه. وتطويق الحَيَوان لذاته هو اقتداره الأساسي الذي فيه تستقرّ وتنشأ بمعنى ما كلُّ القدرات الأخرى. فنظام العضويّة لا يكمن في الشكل المورفولوجي والفيزيولوجي، وفي تشكيل القوى وضبطها، بل بالذات أولا في اقتدارها الأساسي على تطويق ذاتها ومن ثَمّ في انفتاحها المعيَّن تمامًا لنطاقِ رفعِ ممكنٍ للكبح. وهذا الاقتدار الأساسي ليس، بحسب ما قلنا من قبلُ عن القدرة، استعدادًا خفيًّا يظهر أحيانًا ولاحقًا، بل إن كون الحَيَوان قادرًا على الطوق هو الجانب الأساسي للوجود الفعلي للحَيَوان في كلّ فترة من مدّة حياته. أمّا إذا اعتبرنا العضويّة، كما يحدث غالبًا ولا سيّما اليوم، كوحدة للجسم أو الجسد لها شكل معيَّن، فهذا يعني أننا لم نفهم بعدُ البنية الحاسمة للعضويّة. وفي الأزمنة الأخيرة اجتهد المرء مرارًا وبشكل موفَّق في بحث محيط الحَيَوان بوصفه محيطًا حَيَوانيًّا نوعيًّا وفي التأكيد على صلة الحَيَوان بهذا المحيط. ومع ذلك تبقى الخطوة الحاسمة نحو التحديد الأول والمرجعي للعضويّة غائبة، طالما ظلّ المرء يرى الروابط بالشكل الذي تعبّر عنه مثلًا الجملة الآتية للبيولوجي الهولندي بويتنديْك (Buytendijk): "يتبيَّن إذن أن صلة الحَيَوان بمحيطه في العالم الحَيَواني برمّته [376] تكاد تكون صميميّة مثل وحدة الجسم"[202] وفي مقابل ذلك يجب أن نقول: ليست صلة الحَيَوان بمحيطه تكاد فقط تكون صميميّة مثل وحدة الجسم، ولا أيضًا مساوية في صميميّتها لوحدة الجسم، بل إن وحدة جسم الحَيَوان تتأسّس كوحدة للجسم الحَيَواني في وحدة الذهول، أي، كما يُمكن أن نقول الآن، في وحدة تطويق الحَيَوان لذاته بطوق رفع الكبح، وداخل هذا الطوق فقط يُمكن في كلّ مرّة أن ينتشر محيطٌ للحَيَوان. الذهول هو الماهيّة الأساسيّة للعضويّة.

---

202 فريدريخ ياكوب يوهانس بويتنديْك: في بحث الفرق الماهوي بين الإنسان والحَيَوان، ضمن: مجلة الفلسفة الألمانية، العدد الثالث، برلين 1929-30.

F. J. J. Buytendijk, Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch und Tier. In: Blätter für Deutsche Philosophie. Bd. 3. Berlin 1929/30. S. 47 [المؤلّف]

نُجمل الجوانب البنيوية المميِّزة للذهول في ستّ نقط:

1. يعني الذهول تجريد الحيوان من إمكان أن يتجلّى له الكائن، وبالضبط تجريدًا ماهويًا وليس فقط تجريدًا دائمًا أو وقتيًا. لا يستطيع حَيَوانٌ سوى أن يسلك، لكن لا يستطيع أبدًا أن يدرك شيئًا ما بصفته شيئًا ما، وهذا لا يدحضه أنّ الحَيَوان يرى أو أيضًا يدرك حسيًا. وفي العمق ليس للحَيَوان إدراك حسّي.

2. الذهول (في سلوكه هكذا) هو في الوقت نفسه مأخوذيّة الاندفاع الذي يكون فيه الحَيَوان منفتحًا لآخر. ومن زاوية الحَيَوان لا يحقّ أبدًا أن نفهم هذا الآخر بصفته كائنا، وهو ما لا يُمكن دائمًا أن نفهمه إلا على طريق تسميّة اللغة. لكن يكمن دائمًا سلفًا في تسميّة اللغة - من دون أن نفصّل ذلك أكثر - كما في كلّ لغة فهمٌ للكائن.

3. الذهول كما حددناه في النقطة 1 و 2 هو في الوقت نفسه استغراق في كلّيّة الدوافع التي يدفع بعضها إلى الآخر. إن "الذاتيّة"[203] النوعيّة للحَيَوان ("الذات"[204] مفهومة هنا في معنى صوري تمامًا) هي أن يكون ملكَ ذاته، أن يكون مِلكيّةً في صورة تقلُّبه بين الدوافع. ففي الاندفاع يتقلّب الحَيَوان بين دوافعه كلّ مرّة هكذا وهكذا. ولهذا فإن المأخوذيّة لا تعني أبدًا إقبال الحيوان على الكائن، ولا أيضًا [377] على ذاته بما هو كذلك. لكن هذا التقلُّب بين الدوافع لا يحدث في قوقعة منغلقة، بل إنه دائمًا متعلّق بآخر، وذلك على أساس مأخوذيّة الدوافع نفسها. والحَيَوان في استغراقه في التقلّب بين دوافعه يدفع دائمًا اندفاعَه في المجال المنفتح إلى ما هو منفتح له.

4. بالانفتاح - الذي يكمن في الذهول - على آخر يحمل الحَيَوان معه طوقًا يُمكن داخله أنْ يمسَّه ما يرفع كلّ مرّة الكبح عن قدرته على... ويبعث الحَيَوان على تغيير اتجاه الدفع.

---

203 das Selbstsein.

204 das Selbst.

5. ليس طوق رفع الكبح هذا درعًا يلفّ الحَيَوان، بل هو ما يطوّق به الحَيَوان ذاته طَوال حياته، وذلك بحيث إن الحَيَوان يطوف حول هذا الطوق وحول تقلُّب الدوافع المستغرق فيه. وبعبارة أدق: هذا الطواف حول الطوق الذي يطوّق كلّيّة الدوافع التي يتقلّب بينها الحيوان هو طابع ماهوي للحياة نفسها وليس سوى ما نعرفه انطلاقًا من تجربتنا العاميّة للكائنات الحيّة: المحافظة على الذات وعلى النوع، مفهومةً الآن في انتمائها البنيوي إلى ماهيّة الذهول، إلى الحَيَوانيّة بوصفها كذلك. وليس مصادفةً أنّ الداروينية تؤكد على مفهوم المحافظة على الذات وأنّ هذا المفهوم نشأ بهذا المعنى من زاوية اعتبارٍ اقتصادي للإنسان. ولهذا يلفّه سوء الفهم في كثير من النقط، وفوق ذلك أدى أيضًا إلى سوء فهم أسئلةٍ في البيولوجيا كما يتبيَّن ذلك في الداروينية بأكملها.

6. هذا الذهول الذي وصفناه هو شرط إمكان السلوك، وهذا يعني في الوقت نفسه من زاوية منهجيّة أن كلّ سؤال بيولوجي عيني عن قدرةٍ حَيَوانيّة على... ومن ثَمّ عن عضوٍ معيَّن وعن تكوينه يجب أن يسأل راجعًا إلى وحدة هذه الكلّيّة البنيويّة لذهول الحَيَوان. ذلك أن هذا التصوّر الأساسي للذهول هو الأساس الأول الذي يُمكن أن يستقرّ عليه كلّ سؤال بيولوجي عيني.

[378] تقول النقط الست في صيغة مختصرة: 1. التجريد[205]، 2. المأخوذيّة[206]، 3. الاستغراق[207]، 4. الانفتاح لآخر، 5. بنية الطوق المعطاة معه وأخيرًا 6. الإشارة إلى أن الذهول[208] هو شرط إمكان كلّ نوع من السلوك[209].

لا يعني هذا بالطبع أن ما قدّمناه هو إيضاحٌ نهائي لماهيّة الحَيَوانيّة لن

---

205 Genommenheit، أي التجريد من إمكان إدراك الكائن من حيث هو كائن.

206 Hingenommenheit.

207 Eingenommenheit.

208 Benommenheit.

209 Benehmen.

يُمكن أبدًا مراجعته، لكنه بالتأكيد وسْم عينيّ للتصوّر الأساسي لماهيّة الحياة الذي يتحرّك داخله كلّ تمعُّن في ماهيّة الحياة والذي أُفلت بالذات في القرن 19 طويلًا على الرَّغم من كلّ طاقة البحث، وذلك ليس لأن هذا التصوّر الأساسي للحياة كان مجهولًا، بل لأنه كُبح بفعل سيادة الاعتبار الآلي-الفيزيائي للطبيعة. فقد كانت تنقص جرأةُ التعامل بجديّة مع شيء معروف في ذاته، أي جرأة بسط ماهيّة الحياة في مضمونها الخاص الحقّ. والأصالة لا تكمن إلا في أن نرى من جديد ونفكّر من جديد في اللحظة المناسبة بشكل حاسم ما تم دائمًا ومرارًا رؤيتُه وتفكيرُه. لكن من شأن تاريخ الإنسان أنْ يتكفَّل بأنْ يطمر في زمانه مرّة أخرى ما تمت رؤيته مرّة أخرى بهذا الشكل. فقد رأى باحث من طراز عظيم مثل كارل إرنست فون باير (Karl Ernst von Baer) في النصف الأول من القرن السابق أمرًا جوهريًا، وإن بقي مغلَّفًا في توجُّهات فلسفيّة وتيولوجيّة تنتمي إلى العصر الحديث. إلا أن عمله أُهمل وطُمِس في البداية بفعل الداروينية وبفعل تعزيز المنهج التحليلي التشريحي المحض في المورفولوجيا والفيزيولوجيا، ذلك المنهج الذي اعتقد - ولا يزال يعتقد اليوم جزئيًا - بإمكان تركيب العضويّة بالرجوع إلى عناصر البناء الأوليّة، من دون أنْ يفهم قبْلَ ذلك مخطَّط البناء، أيْ ماهيّة العضويّة في بنيتها الأساسيّة، وأنْ يضعه أمامه باعتباره [379] ما يتجه إليه البناءُ. ومنذ جيلين فقط أصبحت البيولوجيا تشتغل بالمعنى الحقّ من أجل تجاوز صيغة السؤال هاته التي لا تزال اليوم توجّه العمل العيني بأشكال متعدّدة. وإنه لَأمر قيّم جدّا أن يحدث هذا على طريق أبحاث وتجارب عينيّة؛ وعلى أيّ حال قيّم بالنظر إلى إمكانِ تحوُّلٍ في العلم الوضعي نفسه الذي يريد - وذلك أيضًا عن حقّ - أن يتخلّص من وصاية الفلسفة. ومع ذلك فإنه من الوهم الاعتقاد بأن القوة الفاعلة في تغيُّر البيولوجيا الحاليّة هي الوقائع الجديدة المكتشفة، بل ما تغيَّر في العمق وفي البداية هو صيغةُ السؤال ونوعُ الرؤية، وتبعًا لذلك تغيَّرت الوقائعُ. وهذا التحوُّل في الرؤية والتساؤل هو دائمًا الأمر الحاسم في العلم. فعظمة علمٍ وحيويّته تتجلّى في مدى قدرته على إنجاز هذا التحوُّل. لكن يساء فهم هذا التحوّل في الرؤية والتساؤل عندما يُعتبر تبدُّلًا في المواقع أو تغيُّرًا في الشروط

السوسيولوجيّة للعلم. وإن هذا - شرطيّةَ العلمِ السيكولوجيّةَ والسوسيولوجيّةَ - لهو ما يهمّ اليوم كثيرين في العلم بالدرجة الأولى وحصريًا، لكن هذا ليس سوى واجهة. فهذه السوسيولوجيا تتعامل مع العلم الواقعي وفهمه الفلسفي مثلما يتعامل متسلّق الواجهات مع المهندس المعماري أو - حتى لا نرفع المقاس كثيرًا - مع الصانع الماهر.

ب) خطوتان أساسيّتان في البيولوجيا: هانس دريش وياكوب يوهان فون إكسكيل

سيكون من المفيد - كما هو الحال دائمًا - متابعة تاريخ البيولوجيا من بداياته إلى الحاضر على ضوء المشكلة التي بسطناها والتي يُمكن بفضل ذلك أن تبرُز أكثر في امتلائها ومداها العينيّين. لكن يجب أن أتخلّى عن ذلك لأتطرّق فقط إلى خطوتين حاسمتين [380] أنجزَتْهما البيولوجيا. ولعلّ الإشارة إليهما تُظهِر في الوقت نفسه السّياق الداخلي للعرض الذي قدمته عن المشكلة، حتى لا تعتقدون أن الأمر يتعلّق بخواطري الشخصيّة. وهاتان الخطوتان اللتان كانتا حاسمتيْن بالنسبة إلى البيولوجيا في الجيليْن الأخيريْن ليستا الوحيدتيْن بالطبع، لكن الحاسمتيْن بالنسبة إلى مشكلتنا. تتعلّق **الخطوة الأولى** بإدراك طابع الكلّيّة في العضويّة. واليوم أصبحت الكلّيّة أيضًا موضة بعد أن صار هذا السّياق البنيوي معروفًا في البحث الحّق منذ عقود. تعني الكلّيّة أن العضويّة ليست مجموعًا يتركب من عناصر وأجزاء، بل إن الكلّيّة نفسها توجّه صيرورةَ العضويّة وتكوينَها في كلّ مرحلة من مراحلها. **والخطوة الثانية** هي رؤية الدلالة الجوهريّة لبحث صلة الحَيَوان مع محيطه. نشأت الخطوتان معًا - لكن الأولى أكثر من الثانيّة - في سياق النزعة الآلية في نظرية الحياة وبحثها التي كانت لا تزال سائدة والتي تعود إلى الخليّة بصفتها العنصر الأصليّ للحيّ وتحاول انطلاقًا منها أن تركِّب العضويّةَ التي تجاهل المرء في البداية ماهيَّتها وهشّمَها إلى أنقاض، حيث يُنظر فوق ذلك إلى الخليّة نفسها نظرة فيزيائيّة-كيميائيّة.

نشأت الخطوة الأولى من الأبحاث الرائدة لهانس دريش (Hans Driesch)

عن أجِنَّة قنفد البحر[210] التي تمثل موضوعًا متميّزًا لعلم الأجِنَّة التجريبي. بسط دريش الجانب الأساسي لهذه النتائج في بحثه تحديد موضِع العمليّات **المورفولوجيّة-الوراثيّة**[211]. ولا يُمكن هنا عرض التجارب. لذلك سأكتفي بالإشارة إلى النتيجة الأساسيّة على نحوٍ يُظهِر علاقتَها المباشرة مع إشكاليّتنا. تُوَجَّه [381] مجموعة من خلايا الجنين إلى مصيرها اللاحق في سياق الكلّ وبمراعاة هذا الكلّ. لكن عندما يحصل ذلك يستمرّ التطور في الاتجاه نفسه باستقلال عن المحيط. وهنا نرى بوضوح انبثاق فكرة الكلّ - الكلّيّة بما هي كذلك كعامل محدِّد. وهذه هي النتيجة الرئيسة لأبحاث دريش التي لها دلالة حاسمة سواء بالنسبة إلى مشكلة العضويّة بعامّة أو بالنسبة إلى مشكلة التطوّر. ومع ذلك لم تعد هذه النتيجة تُعتبر اليوم نهائيّة، بل وُضعت بفضل الأبحاث العبقريّة أيضًا لسبيمان (Spemann) على أساس جديد وأصبحت تدفع مشكلةَ التطور الحَيَواني ووحدة العضويّة إلى اتجاه جديد تمامًا.

لكن معارف دريش بالذات تنطوي، في الوقت نفسه، على الرَّغم من أهميّتها، على خطورة كبرى بالنسبة إلى المشكلة العامّة للبيولوجيا. فهي ليست سوى خطوة، وكما هو الأمر دائمًا خطوة في سياق الإشكالية الحديثة. إذْ يبدو أن هذه التجارب تؤكِّد التصوّر القديم للحياة الذي يرى أن العضويّة تسلك بحسب غايات وأنه يجب تفسير هذه الغائية. وهكذا فإن تجارب دريش قادته إلى نظريّته البيولوجيّة التي تُنعت كنزعة حيويّة جديدة[212]، والتي تتميّز بالرجوع إلى قوة ما، إلى كمال أوّل[213]. واليوم ترفض البيولوجيا على نطاق واسع هذه النظريّة. فالنزعة

---

210 Seeigel.

211 هانس دريش: تحديد موضع العمليات المورفولوجية-الوراثية. دليل على حدث حيوي النزعة. لايبزيغ 1899:
H. Driesch, Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalist. Geschehens, Leibzig 1899. [المؤلّف]

212 Neovitalismus.

213 Entelechie.

الحيويّة خطيرة على المشكلات البيولوجيّة مثلها مثل النزعة الآليّة. فبينما لا تسمح الأخيرة بظهور السؤال عن توجُّه العضوية نحو غايات، تقضي النزعةُ الحيوية على هذه المشكلة مبكِّرًا. على أن المهمّ هو تسجيل كلّ قِوام هذا التوجه نحو غايات قبل العودة إلى قوة لا تفسّر فوق ذلك شيئًا. ومع ذلك أصبحت لهذه الأبحاث العينيّة، بغض النظر عن النظريّة الفلسفيّة التي ترتبط بها، دلالةٌ حاسمة. فصعوبات نظرية دريش [382] ليست عندنا مهمّة، بل المهمّ هو أنها تعطي الاعتبار للعضويّة بما هي كذلك في كلّ مراحل حياة الكائن الحيّ. فليست وحدتُها وكلّيّتها نتيجةً لاحقة لتركيبات تم إثباتها. وإذا تذكّرنا تحديدنا لماهيّة العضويّة (الذهول) فسنرى أن العضويّة تُفهم هنا بالتأكيد ككلّيّة، لكن مع ذلك من دون أن تُدرَج علاقتُها بالمحيط في بنيتها الأساسيّة. فكلّيّة العضويّة تتطابَق بمعنى ما مع سطح الجسد الحَيَواني. ولا نقصد بذلك أن دريش وباحيثن غيره قد أغفلوا أن الحَيَوان يوجد في علاقة مع آخر. لكن هناك طريقًا طويلا من معرفة هذه الواقعة إلى رؤية ماهيّتها أوّلًا وماهويّة هذه العلاقة ثانيًا بالنسبة إلى بنية العضويّة بما هي كذلك.

وفي الوقت نفسه تقريبًا أتت الخطوة الثانية في سياق إيضاح هذه العلاقة بفضل أبحاث إكسكيل التي نُشرت كلّها تقريبًا في "مجلة البيولوجيا"[214]. فقد كانت البيولوجيا تعرف منذ زمان فرعًا علميا هو الإيكولوجيا. تنحدر كلمة إيكولوجيا من الكلمة اليونانية *oikos*، البيت، وهي تدرس متى وكيف تكون الحَيَوانات في بيتها[215]، تدرس كيفيّة حياتها بالعلاقة مع محيطها. لكن الداروينيّة فهمت هذا بالذات بمعنى خارجي وعلى ضوء السؤال عن التكيُّف. وكان هذا البحث يستند في الداروينيّة إلى افتراض مغلوط من أساسه هو أنّ الحَيَوان قائم

214 مجلة البيولوجيا، سلسلة جديدة، إصدار كونه وفويت، ميونيخ / لايبزيخ 1896 وما بعدها:
Zeitschrift für Biologie, Neue Folge. Hg. W. Kühne und C. Voit. München und Leipzig 1896 ff. [المؤلف]

215 zu Hause، متى تكون في ألفة مع محيطها، متى تكون في مجالها الحيويّ، في بيتها.

وأنّه بعد ذلك يتكيّف مع عالم قائم[216] ثم يتصرّف وفقًا له وأن هذا الأخير ينتقي الأصلح. إلا أن الأمر لا يتعلّق فقط بتسجيل الشروط الحياتيّة المعيَّنة في مضمونها، بل ببلوغ نظرة إلى هيكل علاقة الحَيَوان بمحيطه. وفي أعمال إكسكيل هاته لا تهمّنا أيضًا النظريّة [383] ووسائل التأويل النظري-الفلسفي بقدر ما تهمنا الأمانة والوفرة المدهشتيْن لملاحظاته وتوصيفاته المناسبة. واليوم تتمتع أبحاثه بتقدير عالٍ، لكنها مع ذلك لم تنلْ بعدُ دلالة مبدئيّة تسمح بأن يتطوّر انطلاقًا منها تأويلٌ للعضوية أكثر جذريّة لا يجعل كلّيّتها تكمن في كلّيّة جسد الحَيَوان فقط، بل يرى أن كلّيّة الجسد نفسها لا تُفهم إلا على أساس الكلّيّة الأصليّة التي سمّينا حدَّها طوق رفع الكبح. وسيكون من الخَرَق أن نحاول الآن مثلًا أن ننسب بعديًّا أو قبليًّا إلى تأويل إكسكيل نقصًا فلسفيًّا، بدل أن ننتبه إلى أنّ الحوار مع أبحاثه العينيّة هو من أخصب ما يُمكن أن تتملّكه الفلسفة اليوم من البيولوجيا السائدة. عرَض إكسكيل هذه الاعتبارات العينيّة في مؤلفه العالم المحيط والعالم الداخلي للحَيَوانات[217].

حتى حديث إكسكيل عن "عالم محيط" للحَيَوان، وأكثر من ذلك عن "عالمه الداخلي" لا يحقّ في البداية أن يعوقنا عن أن نتقصّى ببساطة ما يقصده. وهو لا يقصد واقعيًّا سوى ما وصفناه بعبارة طوق رفع الكبح. إلا أن الكلّ يصبح فلسفيًّا موضعَ إشكال، عندما نتحدث عن عالم الإنسان أيضًا بالشكل نفسه. أكيد أن إكسكيل هو البيولوجي الذي أكّد باستمرار وبكلّ حِدَّة على أن ما يتعلّق به الحَيَوان يعطى له بشكل مختلف عن الشكل الذي يعطى به للإنسان. لكن هنا بالذات يكمن الموضع الذي تختفي فيه المشكلةُ الحاسمة التي يجب استخلاصها منه. فالأمر لا يتعلّق ببساطة باختلاف العالم الحَيَواني كيفيًا فقط عن عالم الإنسان، كما لا يتعلّق بالأحرى باختلاف كمّي في المدى والعمق والاتساع -

---

216 vorhanden.

217 يوهان فون إكسكيل: العالم المحيط والعالم الداخلي للحَيَوانات، مرجع سابق: J. v. Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere, a. a. O., S. 207. [المؤلّف]

لا يتعلّق [384] بالسؤال هل يأخد الحَيَوان المعطى بشكل مختلف وكيف يأخذه، بل بمدى استطاعة الحَيَوان أن يدرك عُمومًا شيئًا ما من حيث هو شيء ما، أن يدرك شيئًا ما من حيث هو كائن، أم لا. وإذا كان لا يستطيع ذلك فإن هوّة تفصل الحَيَوان عن الإنسان. لكن بذلك سيصبح السؤال المبدئي، الذي ليس مجرّد مسألة تتعلّق بالمصطلح، هو هل من المشروع أن نتحدث عن عالم - عالم محيط بل وعالم داخلي - للحَيَوان، أم أنه يجب أن نحدّد بشكل مختلف ذلك الذي يتعلّق به الحَيَوان، وهذا لا يُمكن بالطبع أن يتحقّق لأسباب مختلفة إلا على ضوء مفهوم العالم.

نوجز مرّة أخرى الخطوتيْن معا. تتعلّق **الخطوة الأولى** بمعرفة طابع الكلّيّة في العضويّة، وهذه معرفة كانت حاضرة بالطبع لدى أرسطو، لكنها هنا أكثر عينيّةً بالنظر إلى مشكلات معيَّنة للحياة. يتعلّق الأمر بكلّيّة في المعنى الوظيفي. تنشُر الكلّيّة تأثيرها في كلّ فترة من مدّة العضويّة وحركيَّتها، ومن ثَمّ فهذه الكلّيّة ليست مجرّد نتيجة مثل تجميع العناصر. وتتعلّق **الخطوة الثانية** برؤية الصلة الضرورية للعضويّة بمحيطها، وهذه ظاهرة عبَّرت عنها الداروينيّة بمصطلح التكيُّف، لكنها أُخذت في هذه الصيغة بالذات في معنى يؤدي إلى إفلات المشكلة، لأنه يُفترض أن العضويّة شيء قائم أولا ثم ينشئ فوق ذلك علاقة مع المحيط. لكن العضويّة ليست شيئًا معزولا ثم بعد ذلك تتكيّف[218]، بل إن العضويّة، بعكس ذلك، تندرج[219] كلّ مرّة في محيط معين. وهي لا يُمكن أن تندرج في محيط إلا لأنها تتسم ماهويًا بالانفتاح لـ.. وإلا على أساس هذا الانفتاح لـ... الذي يتخلّل السلوك بأسره ويوفّر مجالا يُمكن داخله أن يقابلَه ما يقابلُه هكذا وهكذا، [385] أي يستطيع أن يؤثر على الحَيَوان في وظيفة رفع الكبح.

---

218 anpassen.

219 *ein*passen. وهذا يؤكّد على وحدة الحيوان مع محيطه. ليس الحيوان قائما أمام محيط قائم لذاته ومستقلّ عنه يتكيَّف معه بسلبية، بل الحيوان نفسه يندرج في محيط ما ويكوّن معه وحدة.

ج) نقص تأويلنا لماهيّة العضويّة:
غياب تعيين ماهيّة حركيّة الحيّ

يجب أن يكون قد اتضح كيف تقودنا هاتان الخطوتان معًا في البيولوجيا الحاليّة إلى المشكلة المركزيّة التي تتعلّق بتعيين ماهيّة العضويّة تعيينا كافيًا، وهي مشكلة لا يُمكن أن تنال اليوم كلّ وزنها إلا إذا انكشف بشكل كافٍ البُعدُ الميتافيزيقي الذي تتموّج فيه وتم النفاذ إليه كلّيًّة، وهذه مهمّة لم نبدأ في إدراكها إلّا أخيرًا. وهكذا فإننا أيضًا لن نغالي لحظة في تقدير التأويل الذي قدمناه لماهيّة العضويّة من زاوية ذهول الحَيَوان، وذلك قبل كل شيء لأنه ناقص. وهو ليس ناقصًا من زاوية خارجيّة، بل في منظور يقودنا مجدَّدًا أمام مشكلة حاسمة هي مشكلة تعيين ماهيّة الحياة. سنُلَمّح إلى هذا المنظور بإيجاز بغرض إكمال توجُّهنا. ليست كلُّ حياةٍ عضويّةً وحسب، بل أيضًا بنفس الدرجة من الأهمية سيرورةً، أي بتعبير صوري حركة. لكن بأيّ معنى؟ هل بمعنى سلسلة من العمليّات؟ كلّا، وإنْ كان يُمكن دائمًا أن ننظر إلى العمليّات الحياتيّة بهذا الشكل. فالتجربة اليوميّة نفسها تعرف ولادة الحَيَوان ونموه ونضجه وشيخوخته وموته. وهنا تتبدى لنا حركيّة من نوع خاص، وذلك ليس فقط بمعنى أن العضويّة كما نفهمها الآن تتعرّض لهذه الحركيّة، بل بمعنى أن هذه الحركية تعيِّن كون الحَيَوان بما هو كذلك. وهذا يعني أنّ اندفاعيّةَ الدوافع والاندفاعَ المتقلِّب بين الدوافع في كليّة الذهول والطوافَ حول الطوق، أنّ هذه الحركيّة تنتمي إلى الذهول. وهذا ليس حالة مستقرّة، ليس بنية بمعنى هيكل راسخ وضَعَه الحَيَوان، [386] بل إن الذهولَ هو نفسه في ذاته حركيّةٌ معيَّنة في تطوُّر وضمور دائميْن. الذهول هو في الوقت نفسه حركيّة، وهذه تنتمي إلى ماهيّة العضويّة.

وبغض النظر عن الجوانب التي ذكرناها سابقًا مثل الولادة والنمو والشيخوخة يكفي أن نشير إلى واقعة أساسيّة هي الوراثة حتى نخمِّن وفرة المشكلات التي تتجمَّع الآن فقط حول السؤال عن ماهيّة العضويّة. فالولادة والنضج والشيخوخة والموت تذكِّر كثيرًا بكون الإنسان الذي نعرف أنه تاريخي.

بل لذلك ذهب المرء بعيدًا بشأن ظاهرة سيرورة الحياة المذكورة إلى حدّ اعتبار العضويّة كائنا تاريخيًّا (بوفيري Boveri)[220]. فأيّ نوع من التاريخ يكمن في سيرورة حياة الفرد الحَيَواني؟ وأيّ تاريخ للنوع؟ فالنوع ليس أبدًا مجرّد خُطاطة منطقيّة نُدرِج تحتها الأفرادَ الواقعيِّين والممكنين، بل طابع النوع هو بالأحرى طابع ماهوي لكون الحيّ يظهر أولا في ما عرفناه كبنية أساسيّة للحَيَوانيّة، في الذهول، في الطواف حول طوق رفع الكبح. فطوق الحَيَوان المفرد لا يكون بحكم انتمائه إلى النوع فقط أكثر اتساعًا مما لو كان مفردًا، بل إن النوع بما هو كذلك يكون بذلك أكثر حمايةً إزاء محيطه وأقوى. أيّ تاريخ إذن للنوع وأيّ تاريخ لمملكة الحَيَوان بأسرها؟ هل يُمكن ويحقّ أصلا أن نتكلّم على التاريخ بصدد كون الحَيَوان؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف يجب أن نعيِّن هذه الحركيّة؟ تروْن أن كلّ سؤال يولِّد آخر، وكلّ سؤال أكثر جوهريّة من الآخر، وكلّ سؤال أكثر افتقارًا إلى الجواب من الآخر. إذا فكّرنا في الوقت نفسه انطلاقًا من مجال الأسئلة الماهويّة راجعين إلى البحث البيولوجي العيني الحالي، فسنرى أن كلّ شيء هنا أيضًا يتحرّك [387] وإن في تباطؤ شديد. لا تصبح فقط قوةُ ومدى مفهوم التطوّر المشهور المريب موضعَ سؤال، بل تتبدّى ظواهر جديدة تمامًا كما أظهرتْها قبل كلّ شيء أبحاث سبيمان التي وضعت مشكلة طابع الحدوث في تنظيم العضويّة على قاعدة أشمل وأعمق.

في مهمّة تعيين ماهيّة العضويّة تجنّبنا عمدًا السؤال عن طابع حركيّة الحيّ بما هو كذلك. هذا السؤال ليس سؤالا عاديًّا، ولا يُمكن مثلًا حسمه عن طريق إضافة لاحقة، لأنه يتشابك صميميًّا مع السؤال عن ماهيّة الحياة، وهذا ما يُمكن أن تُظهره الإشارة إلى جانب ينتمي إلى الماهيّة الأكثر صميميّة للحياة ننعته بالموت. إنه محكّ ملاءمةِ وأصليّةِ كلّ سؤال عن ماهيّة الحياة، وبالمقابل محكّ مدى فهم السؤال لمشكلة الموت بشكل كافٍ وقدرته على إدماجها على النحو

---

220 تيودور بوفيري: العضويّات ككائنات تاريخيّة، فورتسبورغ 1906:
Th. Boveri, Die Organismen als historische Wesen. Würzburg 1906. [المؤلِّف]

الصائب في السؤال عن ماهيّة الحياة. ولا شكّ أنّه من المغلوط تفسير الحياة انطلاقًا من الموت مثلما أنه من المغلوط تفسير هذا الأخير انطلاقًا من الحياة. لكن للموت في البداية - على أساس سلبيّته الظاهريّة كتدمير للحياة - وظيفةً منهجيّة في مشكلة الحياة هي إبراز إيجابيّتها الظاهريّة. وكما أن فقدان ما كنّا نملكه هو الذي يجعلنا نعرفه ونقدِّره حقّ قدْره، فإن الموت هو الذي يجعل ماهيّة الحياة تلمع. لكن حتى إذا غضضنا النظر عن السؤال هل الموت هو فقط وبشكل أوّلي شيء سالب، فإن الموت بالذات متشابك بشكل صميمي مع حركيّة الحياة ويتعيَّن بمراعاته - ليس هو وحده - طرح مشكلة حركيّة الحياة. إن السؤال عن ماهيّة الحياة بالنظر إلى ماهيّة العضويّة جوهري تمامًا مثل السؤال عن ماهيّة الحياة بالنظر إلى السؤال عن ماهيّة الموت. [388] وكما يبقى إمكان الحديث عن العضويّة كائن تاريخي[221] وحتى تأريخي[222] موضعَ سؤال، فإنه يبقى أيضًا موضع سؤال هل الموت لدى الحَيَوان والموت لدى الإنسان هما الشيء نفسه، وإنْ كان يُمكن ملاحظة نقط تطابق فيزيائيّة-كيميائيّة وفيزيولوجيّة. ويمكن انطلاقًا ممّا قيل أن نرى بسهولة أن الذهول من حيث هو بنية أساسيّة للحياة يرسم إمكانيات معيَّنةً **تمامًا للموت، لحصول الموت**. فهل موت[223] الحَيَوان وفاة[224] أو نفوق[225]؟ ولأن الذهول ينتمي إلى ماهيّة الحَيَوان فلا يُمكن أن يُتوفَّى الحَيَوان، بل فقط أن ينفق ما دمنا ننسب الوفاة للإنسان. ولهذا فالسؤال عن ماهيّة الموت الطبيعي الفيزيولوجي الذي به يسير الفرد الحيّ من ذاته - بغض النظر عن الأضرار والأمراض والأخطار الخارجيّة - إلى الموت هو مشكلة مركزيّة. وهنا أيضًا توجد في البيولوجيا الحاليّة ملاحظات عديدة وقيِّمة، لكن لا يزال يُنظر إليها من دون ربطها داخليًّا بالمشكل الأساسي لماهيّة الحَيَوانيّة والحياة عُمومًا.

---

221 geschichtlich.

222 historisch.

223 der Tod.

224 das Sterben.

225 das Vergehen.

قد يكفي هذا للتذكير بمحدوديّة صيغة سؤالنا، ومع ذلك يُمكن أن نستفيد منه لإيضاح وبسط أطروحتنا الموجِّهة: "الحَيَوان فقير العالم". ويمكننا قبْل كلّ شيء أن نستثمر اعتبارنا إذا تأتّى لنا أن نحسم، انطلاقًا من تحديد ماهيّة العضويّة الذي بلغناه، علاقتَه بأطروحتنا. فهل هذه الأطروحة: "الحَيَوان فقير العالم" مجرد نتيجة[226] لتعيين ماهيّة العضويّة التي تتحدَّد بالذهول، أم هل يتأسَّس هذا الأخير، بعكس ذلك، على تلك الأطروحة، وذلك ليس فقط إلى المدى الذي بلغناه في عرضها، بل عُمومًا بحيث تعبِّر تلك الأطروحة عن أكثر المبادئ[227] أصليّةً حول ماهيّة العضويّة (الحَيَوانية)؟

226 Folgesatz: نتيجة، حرفيًا قضيّة مستنتجة، قضيّة ناتجة عن شيء سابق، أي ليست قضيّةً اساسيّةً، ليست مبدأ.

227 Grundsatz: مبدأ، حرفيًا قضيّة أساسيّة.

[389] الفصل الخامس

بسط الأطروحة الموجِّهة «الحَيَوان فقير العالم» انطلاقًا من تأويلنا لماهيّة العضويّة

§ 62 الانفتاح في الذهول هو عدم امتلاك عالمٍ مع امتلاك رافعِ الكبح

لأجل ذلك من الضروري أن نشرح الآن ماذا يعني فقر العالم، ويجب أن نعود إلى هذا السؤال عند الموضع الذي انتقلنا فيه إلى إيضاح الحَيَوانية اعتمادًا على تعيين ماهيّة العضويّة. قمنا بهذا الاعتبار لكي نجعل هذه المشكلة في علاقة عينيّة مع البيولوجيا، وهذا لا يعني البتّة، كما بيَّن عملنا الآن، أنْ نكتفي بجمع النتائج وعرضها، بل أنْ نجدَ في هذه النتائج أسئلةً أساسيّةً باتجاه مشكلتنا، ومن ثَمّ أنْ نقتربَ أكثر من ماهيّة الحَيَوانيّة. فحيرتُنا أمام مفهوم العالم وأطروحةُ "الحَيَوان فقير العالم" أسفرتا عن ضرورة استخلاص ماهيّة الحَيَوانية ما أمكن من الحَيَوان نفسه، لكن أين تتجلّى هذه الحيرة أمام مفهوم العالم؟[1] هل نستطيع الآن أن نزيح هذه الحيرة اعتمادًا على اعتبارِ بنية العضويّة، حتى نفهمَ بذلك أطروحة فقر العالم لدى الحَيَوان ثُمَّ نبسطَ، انطلاقًا من هذا الفهم، مشكلةَ العالم؟

صيغت المشكلة آنذاك على هذا الشكل: إذا كان العالم يعني إمكان بلوغ الكائن كلّ مرّة وكان إمكان بلوغ الكائن سمةً أساسيّة للعالم، فيجب وضع الحَيَوان، ما دام [390] قادرًا على بلوغ آخر، في جانب الإنسان. وإذن فالحَيَوان

---

1 راجع أعلاه، الصفحة 261 وما بعدها؛ ص. 313 وما بعدها في هذه الترجمة: Vgl. oben S. 261 ff. [المؤلِّف]

له مثل الإنسان عالم. لكن من جِهة. أخرى إذا كانت الأطروحة الوسطى عن فقر العالم لدى الحَيَوان صحيحة، وكان الفقرُ افتقارًا والافتقارُ عدمَ امتلاك، فإن الحَيَوان سيكون في جانب الحَجَرة التي، ما دامت بلا عالم، لا تمتلك عالمًا. إذن الحَيَوان له عالم وليس له عالم. إما أنّ هذه النتيجة متناقضة مع ذاتها وممتنعة، أو أننا في صياغة المشكلة - الحَيَوان له عالم وليس له عالم - نستعمل "العالمَ"، وذلك كإمكان بلوغ الكائن، في دلالة مختلفة. وهذا يعني أن مفهوم العالم غير واضح بما فيه الكفاية.

هل بلغنا الآن هذا الوضوح؟ بالفعل. إلا أن هذا الوضوح لا يعفينا مع ذلك من أن نقول إن الحَيَوان له عالم وليس له عالم. والسؤال هو فقط هل يحقّ لنا أن نقول هنا إن الحيوان له عالم وليس له عالم. قلنا إن العالم يعني إمكان بلوغ الكائن، وأشرنا إلى أنّ الحَيَوان يتعلّق بالفعل - عندما يتسلّق الكلبُ السلَّمَ - بآخر، أي إن له مدخلًا إلى... وفوق ذلك يُمكن أن نقول إن الحَيَوان له مدخل إلى الكائن. فالعشّ الذي يقصده والغنيمة التي يصطادها ليسا لاشيء، بل كلّ منهما كائن، وإلا لَما أمكن أن يتربَّع الطائر على العشّ وأن يصطاد القطّ الفأر، لو لم يكن كلّ ذلك كائنا. الحَيَوان يبلغ الكائن.

لكن نرى الآن، على أساس تأويل ذهول الحَيَوان، مَكْمَنَ سوء الفهم. فالحَيَوان له مدخل إلى... وبالذات إلى ذلك الذي هو بالفعل كائن، لكن لا يمكننا إلاّ نحن أن نَخبِره بوصفه كائنًا ولا يُمكن أن يكون متجلّيًا إلا لنا. وإذا كنّا قد زعمنا في البداية أن العالم يعني بجانب أشياء أخرى إمكانَ بلوغ الكائن، فإن تحديد العالم هذا يثير سوء فهم، وذلك لأن طابع العالم هذا محدَّد بشكل ناقص. إذْ يجب أن نقول: لا يعني العالم إمكان بلوغ [391] الكائن، بل يعني العالمُ بجانب أشياء أخرى إمكانَ بلوغ الكائن من حيث هو كذلك. ولكن إذا كان إمكان بلوغ الكائن من حيث هو كذلك ينتمي إلى ماهيّة العالم، فإنه لا يُمكن ماهويًا للحَيَوان في ذهوله، بمعنى تجريده من إمكان تجلّي الكائن، أن يكون له عالمٌ، على الرَّغم من أننا في تجربتنا نحن يُمكن أن نَخبِر دائمًا ذلك الذي يتعلّق به الحيوانُ بوصفه كائنًا. وعلى الرَّغم من أن الحَيَوان لا يُمكن أن يكون له عالم،

فإن له في سلوكه المرتبط بالدافع مدخلا إلى... وهكذا يجب أن نقول الآن بخلاف ما قلناه سابقا: نظرًا بالذات إلى أن الحَيَوان يتعلّق في ذهوله بكلّ ما يلاقيه في طوْق رفع الكبح، لهذا بالذات فإنه ليس في جانب الإنسان، لأجل هذا بالذات ليس له عالم. وإذا لم يكنْ للحيوان عالمٌ فهذا لا يعني من جِهة. أخرى أن نضع الحَيَوانَ - وذلك مبدئيًا - في جانب الحَجَرة. ذلك أن كونَ الحَيَوان في ذهوله المأخوذ مقتدرًا على نحو مرتبط بالدافع، أي كونَه مأخوذا من قِبل ما يرفع الكبح، هو انفتاح لـ...، وإنْ مع طابع عدم الإقبال على... أما الحَجَرة فلا تتوفّر حتى على هذا الإمكان. فعدم الإقبال على... يفترض انفتاحًا. ويعني كلّ ذلك أنه بالنسبة إلى الحَجَرة في كونها بدون عالم يغيب حتى شرط إمكان فقر العالم. وهذا الإمكان الداخلي لفقر العالم - جانب مؤسِّس لهذا الإمكان - هو الانفتاح المندرج في الدافع والمنتمي إلى مأخوذيّة السلوك. والحَيَوان يمتلك في ماهيّته هذا الانفتاح. فالحَيَوان في ذهوله يمتلك ماهويًّا هذا الانفتاح. وعلى أساس هذا الامتلاك يُمكن أن يفتقر، أن يكون فقيرا، أن يتعيَّن كونه بالفقر. لكن هذا الامتلاك ليس بالطبع امتلاكًا لعالم، بل هو مأخوذيّة الحيوان في طوْق رفع الكبح، إنه امتلاك لما يرفع الكبح. ولأنَّ هذا الامتلاك هو انفتاح لما يرفع الكبح، ولأن الانفتاح لـ.. مع ذلك مجردٌ بالذات من إمكان تجلّي ما يرفع الكبح بصفته كائنا، لهذا فهذا الامتلاك للانفتاح هو عدم امتلاك، وبالضبط [392] عدم امتلاك عالمٍ، ما دام ينتمي إلى العالم تجلّي الكائن من حيث هو كذلك. ولهذا ليس هناكَ لدى الحَيَوان البتّة امتلاك للعالم وعدم امتلاك للعالم في الوقت نفسه، بل لديه **عدم امتلاك عالم في امتلاك الانفتاح لما يرفع الكبح**. وبناءً على ذلك فعدم امتلاك عالمٍ لا يعني فقط أن الحَيَوان يمتلك عالما بشكل أقلّ من الإنسان، بل عدم امتلاكَ إطلاقًا - لكن بمعنى **عدم امتلاك**[2]، أي على أساس امتلاك. أمّا الحَجَرة فلا يُمكن أن ننسب إليها حتّى عدم الامتلاك هذا، لأن نوع كونها لا يتحدَّد بواسطة انفتاح السلوك ولا أيضًا بامتلاك التجلّي كما يحدث في التصرّف.

2 Nicht*haben*، التشديد هنا على الامتلاك وليس على النفي.

§ 63 اعتراضٌ ذاتيٌ على فهم أطروحة عدم امتلاك العالم بمعنى افتقارِ الحَيَوان وكونِه فقيرًا وتفنيدُ هذا الاعتراض

هكذا نكون الآن قد فهمنا الوحدة المزعومة سابقًا بين الامتلاك وعدم الامتلاك بشكل أَلْيَق وبالنظر إلى ماهيّة الحَيَوانيّة، ومع ذلك يساورنا الآن الشكّ الأحدّ إزاء أطروحتنا "الحَيَوان فقير العالم". يجب أن نوجّه ضد أنفسنا الاعتراض التالي: أكيد أن الحَيَوان، على خلاف الإنسان، لا يمتلك عالمًا، وأكيد أيضًا أن عدم الامتلاك لدى الحَيَوان يختلف ماهويًّا عنه لدى الحَجَرة، لكن هل يعني عدمُ امتلاك الحَيَوان لعالمٍ افتقارًا إلى العالم، هل يعني أنه فقير ماهويًّا إلى العالم[3]؟ فالحَيَوان لا يُمكن أن يفتقر إلى العالم إلا إذا كان على الأقلّ يدري شيئًا عن العالم، لكن هذا بالذات ما ننكره على الحَيَوان، بل يجب أن ننكره عليه أكثر، ما دام الإنسان نفسه الذي ينتمي إلى ماهيّته تشكيلُ العالم لا يدري حقًّا في البداية وفي الغالب شيئًا عن العالم بما هو كذلك. وعلى أيّ حال، إذا كان العالم منغلقًا ماهويًّا على الحَيَوان، فيمكننا بالتأكيد أن نتكلّم على عدم امتلاك، لكن لا يحقّ [393] أبدًا أن نعتبر هذا افتقارًا. ولهذا فأطروحة فقر العالم تنطوي على مبالغة. وإذا كنّا مع ذلك نتمسّك بها، وذلك عن حقّ، فإن تحديد الحَيَوانيّة هذا بواسطة فقر العالم لن يكون تحديدًا بالمعنى الحقّ، لن يكون تحديدًا مستمَدًّا من الحَيَوانيّة نفسها ويبقى في حدود الحَيَوانيّة، بل سيكون فقر العالم سمة للحَيَوان بالمقارنة مع الإنسان. فليس الحَيَوان فقيرًا إلى العالم إلا إذا نظرنا إليه انطلاقًا من الإنسان، أمّا كون الحَيَوان في حدّ ذاته فليس افتقارًا إلى العالم. وبتعبير أوضح وأبعد مدًى: إذا كان الافتقارُ في تعديلات معيَّنة معاناةً، وكان الافتقار إلى العالم والفقر ينتمي إلى كون الحَيَوان، فيجب أن يتخلّل العناءُ والمعاناةُ مملكةَ الحَيَوان بأسرها ومملكة الحياة عُمومًا. والحال أن البيولوجيا لا تعرف عن ذلك أيّ شيء إطلاقًا. وربما يكون اختلاق ذلك امتيازًا

---

3 Armsein um die Welt، كونه فقيرًا من العالم، ينقصه العالم، يفتقر إلى العالم.

موقوفًا على الشعراء، لكن "ليس له أيّ علاقة بالعلم". وإذن فأطروحة فقر العالم لدى الحَيَوان ليست تأويلا مستمدًا من الماهيّة النوعيّة للحَيَوانيّة، بل مجرّد تمثيل قائم على المقارنة. وإذا كان هذا صحيحا، فإننا نكون بذلك قد بلغنا أيضًا جوابًا عن السؤال الذي طرحناه مرارًا: هل طابع العضويّة لدى الحَيَوان - الذي عبّرنا عنه بالذهول - هو شرط إمكان فقر العالم، أم أن هذا الأخير، بعكس ذلك، هو الشرط والأساس الماهوي للعضويّة ولإمكانها الداخلي؟ جليّ أن الاحتمال الأول هو الصائب: الذهول هو شرط إمكان فقر العالم. فإذا كانت ماهيّة العضويّة تكمن في الذهول وكان ينتمي إلى الذهول كجانب بنيوي واحد من جوانبه التجريدُ من إمكان تجلّي الكائن بما هو كذلك، وإذا كان تجلّي الكائن سمةً للعالم، فيجب أن نقول الآن: ينتمي التجريدُ من العالم إلى الذهول كجانب ماهوي. لكن ما ليس سوى جانب مكوِّن لكلّيّة ماهيّة العضويّة - أي للذهول - لا يُمكن أن يكون أساس إمكان مجموع الماهيّة بما هي كذلك. فليس فقر العالم شرط [394] إمكان الذهول، بل إن الذهول، بعكس ذلك، هو شرط إمكان فقر العالم. وحتى هذه القضيّة نفسها يجب أنْ نخفّفَها وأنْ نقول بشكل ألْيَق: ليس الذهول بوصفه ماهيّة الحَيَوانيّة شرطًا لإمكان التحديد المقارِن للحَيَوان بواسطة فقر العالم إلا إذا نظرنا إلى الحَيَوان انطلاقًا من الإنسان الذي ينتمي إليه تشكيل عالمٍ. وبناءً على ذلك فإن أطروحتنا "الحَيَوان فقير العالم" تبقى بعيدة جدًا عن أن تكون مبدأً[4] أو في الأخير المبدأ الميتافيزيقي لماهيّة الحَيَوانية. إنها على الأكثر نتيجة[5] للتعيينات الماهويّة للحَيَوانيّة وفوق ذلك لا يُمكن استنتاجها من تلك التعيينات إلا إذا نظرنا إلى الحَيَوان بالمقارنة مع الإنسانيّة. ولمّا كانت هذه الأطروحة نتيجةً، فإنه يُمكن متابعتها بالرجوع إلى أساسها ويمكن أن تقود هكذا إلى ماهيّة الحَيَوانيّة. وقد كانت تلك أيضًا وظيفتها الواقعيّة في مناقشاتنا. وإذا كان من غير الممكن النيلُ من هذه التأملات فإنه لا يجب فقط في النهاية أن نقلّص بشكل كبير من دلالة

---

4 Grund-satz: مبدأ، قضيّة أساسيّة.

5 Folgesatz: نتيجة، أي قضيّة غير أساسيّة أو غير أوّليّة.

الأطروحة، بل يجب أن نتخلّى عنها مطلقًا، لأنها - إذا نظرنا بالذات على أساس ماهيّة الحَيَوانيّة - مضلِّلة، أي إنها تثير الاعتقاد المغلوط بأن كون الحَيَوان هو في ذاته وفي حدِّ ذاته افتقار وفقر.

لكن لماذا نهتمّ على هذا النحو المفصَّل بطابع الأطروحة؟ يكفي أنّ مضمونها قادنا عمليًّا إلى الهدف، فقد قرَّبَتْنا على الرَّغم من كلّ ما قيل من إيضاح مفهوم العالم. صحيح أنّ ما خبِرناه إيجابًا لا يتعلّق بماهيّة العالم، بل فقط بالحَيَوان وعدم امتلاكه لعالمٍ، بذهوله، وإذن فإننا لا نعرف إلا الجانب السالب للشيء. ومع ذلك يجب أن نراعي أنّنا نحن الذين نمثل الجانب الإيجابي نفسه، ما دمنا ننجز وجودنا في امتلاك العالم. ولذلك فمن خلال تحديد العالم ذاك السالب تمامًا في الظاهر عند معالجة عدم امتلاك الحَيَوان لعالم برزت على الدوام ماهيّتُنا الخاصّة نحن أنفسنا، وإنْ لم يكن ذلك في [395] تأويل صريح. وخلال ذلك كنّا نحن أنفسنا - سواء أردنا أم لا - حاضرين بالمعيّة أمام النظر، ليس في ملاحظةٍ للذاتِ اعتباطيّةٍ وعرضيّةٍ أو في شكل تعريف موروث للإنسان، بل كان لدينا في كلّ تلك النقاشات، التي تاهت بالنسبة إلى النظرة الخارجيّة في أسئلة فرعيّة، الإمكانُ الدائم لأن نتذكّر الكينونة فينا كما رفعها إلى النور حالٌ وجداني أساسي. أم هل نسينا في غضون ذلك هذا الحالَ الوجداني الأساسي؟ هل يقوم فقط خلفنا مثل مقطعٍ سابق كما لو كان شيئًا آخر ليست له أدنى علاقة بالكائنات الحيّة الوحيدة الخليّة ونوع توجُّه النحل؟ أم هل لا يزال يطبعنا الحال الوجداني الأساسي وأننا سألنا على الدوام عن ماهيّة العالم انطلاقًا منه ناظرين إلى داخله، إلى داخل الحال الوجداني الأساسي، عندما بسطْنا السؤال، أي الآن قارنًا عدم امتلاك الحَيَوان لعالم مع امتلاكنا لعالم، مع "في كلّيّته" ذاك الذي كشفه فينا الملل العميق؟ وهكذا ربما سيفعل فينا بالأحرى التحديدُ الذي يُزعم أنه مجرّد سالب - معالجة عدم امتلاك الحَيَوان لعالم - حالما نتأهب لإبراز ماهيّة العالم بالنظر إلى تشكيل العالم لدى الإنسان.

لا نعرف حتى الآن إلا القليل عن ماهيّة العالم ولا نعرف أيّ شيء عن

أساس إمكانه؛ وبالأحرى لا شيء عن دلالة ظاهرة العالم في الميتافيزيقا. وإذا كان الأمر هكذا فإنه ليس لدينا بعدُ على الأقل الآن أيّ حقّ لتعديل أطروحتنا "الحَيَوان فقير العالم" وتسطيحها إلى القضيّة الباهتة: ليس للحَيَوان عالم، بحيث يكون عدم الامتلاك مجرد عدم امتلاك وليس افتقارا. يجب بالأحرى أن نترك الإمكانَ مفتوحًا لأن يرغمنا الفهم الميتافيزيقي الحقّ والصريح لماهيّة العالم على أن نفهم بالفعل عدم امتلاك الحَيَوان لعالمٍ كافتقار وأن نجد في نوع كون الحَيَوان بما هو كذلك فقرًا. وإذا كانت البيولوجيا لا تعرف ذلك فهذا ليس دليلا [396] ضدّ الميتافيزيقا. وإذا كان الشعراء ربما وحدهم يتحدثون عن ذلك أحيانًا، فهذا دليل لا يحقّ أن يَستهتِر بالميتافيزيقا. وفي النهاية فليس من الضروري أن نعود للاعتقاد المسيحي لكي نفهم شيئًا من تلك الكلمة التي كتبها بولس (Paulus) (الروم، VIII، 19) عن *apokaradoxía tes ktíseos*، عن الترقب المتلَهِّف للمخلوقات والخليقة التي أصبحت طرقُها في هذا العصر ضيّقةً وحزينةً وشاقّةً، كما يقول أيضًا سِفر عزرًا IV (Esra)، 7، 12[6] لكن ليس من الضروري أيضًا أن نتشاءم حتى نستطيع بسط فقر العالم لدى الحَيَوان كمشكلة داخليّة للحَيَوانية نفسها. فمع انفتاح الحَيَوان لما يرفع الكبح يكون الحَيَوان في ذهوله مدفوعًا ماهويًّا نحو الخارج إلى آخر لا يُمكن أبدًا أن يتجلّى له كائن ولا لاكائن، لكنه يحمل، بصفته رافعًا للكبح مع كلّ تعديلات رفع الكبح المتضمَّنة فيه، ارتجاجًا ماهويًّا إلى ماهيّة الحَيَوان. وإذا كنا قد أكدنا من قبلُ على أن التجريد من إمكان تجلّي الكائن لا يمثّل سوى جانب بنيوي واحد من الذهول ولهذا لا يُمكن أن يكون أساس ماهيّة الكلّ بما هو كذلك، فيجب الآن أن نرُدَّ على ذلك بأننا لم

---

6 كتابات العهد القديم المنحولة والمغلوطة الأصل. ترجمها وأعدها للنشر إميل كاوتش. المجلّد الثاني: كتابات العهد القديم المغلوطة الأصل. توبنغن 1900، طبعة جديدة 1921، ص. 369:

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übers. und hrsg. v. E. Kautzsch. Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900, Neudruck 1921, S. 369. [المؤلّف]

نوضح في النهاية بعدُ التنظيم الماهوي للعضويّة بشكل كافٍ، حتى نحسم في دلالة هذا التجريد، وبأننا لا نستطيع أن نوضحها، طالما لم نُدرج فيها أيضًا الظاهرة الأساسيّة لسيرورة الحياة ومن ثم للموت.

هكذا يجب أن تبقى أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" قائمة كمشكلة، كمشكلة لن نتصدى لها الآن، لكنها توجِّه الخطوات اللاحقة للاعتبار المقارِن، أي للعرض الحقّ لمشكلة العالم.

[397] الفصل السادس

عرض تيمائي لمشكلة العالَم
عن طريق مناقشة أطروحة «الإنسان مشكِّل لعالمٍ»

§ 64 السّمات الأُولى لظاهرة العالم:
تجلّي الكائن من حيث هو كائن والـ "من حيث"؛
العلاقة بالكائن من حيث هي تركه يكون وعدم تركه يكون
(التصرّف إزاء، الموقف، "الذاتية")

إذا انتقلنا من مناقشة أطروحة "الحَيَوان فقير العالم" إلى مناقشة أطروحة "الإنسان مشكِّل لعالمٍ" وتساءلنا كيف يُمكن أن يساعدنا ما قلناه إلى الآن على تحديد ماهيّة العالم، فسيتضح بصيغة مركَّزة ما يلي: ينتمي إلى العالم تجلّي الكائن من حيث هو كذلك، تجلّي الكائن من حيث هو كائن. وهذا يعني أن هناك تلازمًا بين العالم وهذا الـ "من حيث" الغامض: الكائن من حيث هو كذلك، وصوريا: "شيءٌ ما من حيث هو شيءٌ ما"؛ وهذا يبقى من الأساس منغلقًا على الحَيَوان. ولا يُمكن أن نخبِر بشكل معيّن هذا الكائنَ المعيَّن وذاك من حيث هو هذا وذاك إلا إذا كان الكائن متجلّيًا أصلاً من حيث هو كائن؛ والمقصود هنا أنْ نخبِره بالمعنى الأوسع الذي لا يعني أن نعرفه فحسب، بل أن ندخل معه في تجارب. وأخيرًا، عندما يتجلّى الكائن من حيث هو كائن تتخذ العلاقة معه بالضرورة طابعَ الإقبال-عليه[1] بمعنى تزك ما يلاقينا يكون ولا

1 das Sich-auf-das-Seiende-Einlassen: الإقبال على الكائن، أيْ التعامل مع الكائن من =

يكون[2]. وليس عدم-ترْك-الكائن-يكون ممكنًا إلا عند إمكان ترْكه يكون. هذه العلاقة مع شيء ما التي يسودها ترْك شيء ما يكون من حيث هو كائن نسمّيها التصرّف في مقابل السلوك وذهوله. لكن ليس كلّ تصرّف ممكنًا إلا في التحفُّظ، في موقف التحفُّظ، والموقف[3] [398] لا يكون إلا لدى كائنٍ له طابع

= حيث هو كائن. نعرف من الفصل الرابع من هذا القسم أن الحَيَوان ينفتح على الكائن الذي يلاقيه ويتعلّق به، أيْ على الكائن الذي يرفع الكبح عن دوافعه. لكن الكائن لا يمكن أن يتجلّى للحَيَوان من حيث هو كائن، ولهذا فهو لا يُقبل عليه، بل إن علاقته به تتخذ، كما بيّنت الفقرة 60، طابع الإزاحة. إنه لا يدرك الكائن من حيث هو كائن، بل يكون في سلوكه المنذهل مأخوذًا بالكائن الذي يرفع عنه الكبح. وما يرفع الكبح يجب بمقتضى ماهيّته أن يتراجع على الدوام، إنه لا يبقى قائمًا قبالة الحيوان بوصفه موضوعًا ممكنًا. يوافق تراجع رافع الكبح في السلوك عدم إمكان الإقبال عليه.

2 Sein- und Nicht-sein-lassen: جعْل أو ترْك الكائن يكون ولا يكون. هذا يتوقّف على إمكان التعامل معه من حيث هو كائن. عند الإقبال على الكائن يمكن أن نتركه يكون أو لا يكون، يمكن أن نتعامل معه بوصفه كائنا أو لاكائنا، وهذان معًا ممتنعان على الحيوان.

3 ينسب هايدغر السّلوكَ إلى الحيوان والتصرّفَ إلى الإنسان. ورغم أن هذا التميز لا يصحّ دائما لغويًّا كما يلاحظ هايدغر نفسه، فإنه يفضل لفظ السلوك Benehmen عندما يتعلق الأمر بالحيوان، لأنه على ما يظهر يساعده على اشتقاق كثير من تحديدات نمط كون الحيوان (الفقرة 58، 59 مثلًا). ونزعم أنه يختار لنفس السبب لفظ التصرّف Verhalten عندما يتعلق الأمر بالإنسان، رغم أن هذا اللفظ يستعمل أيضًا بالنسبة إلى الحيوان. ويمكن متابعة العلاقات الاشتقاقيّة بدقة في هذه الفقرة، فالتصرّف Verhalten هو العلاقة مع الكائن التي يتجلّى فيها من حيث هو كائن. لكن التصرّف ليس ممكنًا إلا في Verhaltenheit، وهذه يمكن أن تُفهم أولا في علاقتها المباشرة مع Verhalten بحيث يكون معناها نمط أو أسلوب التصرّف (أو علاقة التصرّف) الذي يجعل كل تصرّف بالمعنى المذكور ممكنًا، لكن Verhaltenheit يمكن أن تعني أيضًا التحفّظ أو التراجع أو ضبط النفس. فتصرّف الإنسان هو فعل وليس اندفاعًا مثل سلوك الحيوان، والحيوان لا يمكن أن يتحفظ أو أن يتراجع إزاء رافع الكبح الذي ينفتح له. وبعد هذه الكلمة مباشرة يورد مفسّرًا إيّاها كلمة Verhaltung التي يمكن أن تعني تصرّفًا منفردًا، لكن ترنّ فيها دلالة Verhaltenheit التي تعني فعل التحفظ، ولفظة Verhaltung تنتهي بـ -haltung التي تدلّ على الموقف أو الوضع أو الهيئة، وبهذا يمكن أن تعني Verhaltung موقف التحفظ، بحيث يظهر التحفظ بوصفه اتخاذًا لموقف Haltung، وهذا غير ممكن لدى الحيوان.

"الذات"[4] أو طابع الشخص كما نقول أيضًا. هذه سمات مهمّة لظاهرة العالم: 1. تجلّي الكائن من حيث هو كائن، 2. الـ "من حيث"، 3. العلاقة بالكائن من حيث هي ترْك الكائن يكون ولا يكون، التصرّف إزاء...، الموقف و"الذاتيّة". لا يوجد شيء من ذلك في الحيوانيّة وفي الحياة على العُموم. وهذه السّمات المهمّة لظاهرة العالم لا تقول لنا في البداية سوى أننا عندما نصادف هذه السّمات نكون أمام ظاهرة العالم. لكن لا يزال غامضًا ماذا يكون العالم وكيف يكون، وهل يحقّ لنا عُمومًا أن نتكلّم على كوْن العالم وبأيّ معنى. لكي نوفّر بعض الضوء وننفُذ بذلك إلى عمق ظاهرة العالم نحاول أن نبرز معنى تشكيل العالم.

§ 65 تجلّي الكائن بصفته قائمًا بلا تمييزٍ بين مختلف أنواعه وسباتُ العلاقات الأساسيّة للكينونة بالكائن في الحياة اليوميّة

لبلوغ هذا الغرض ننطلق ممّا هو معروف. مع العالم يكون الكائن متجلّيًا، وإذن سيكون علينا في البداية أن نسأل عن كيف **يتجلّى الكائن**، عن ماذا "يكون أمامنا" هنا بوصفه كائنًا. وقد بيّنت لنا مناقشة أطروحتنا عن الحيوانيّة تنوُّعَ الكائن الذي يتجلّى لنا: الطبيعة الماديّة غير الحيّة والحيّة، التاريخ، منتوجات الإنسان، الثقافة. لكن لا يتقدّم لنا كلّ ذلك على مسرح العالم بشكل متجانس كمجرّد عناصر متعدّدة توجد بجانب بعضها بغير نظام، بل هناك في الكائن "**أنواعٌ**" **معيّنةٌ من الكائن مختلفةٌ جذريًا** ترسم سياقات نتخذ إزاءها **مواقف مختلفة جذريًا**، حتى وإن كنا لا نعي مباشرةً هذا الاختلاف. فنحن، بعكس ذلك، نترك في البداية وفي الغالب الكائنَ في **الحياة اليومية** [399] لكينونتنا يأتي إلينا ويقوم أمامنا في غيابِ

---

4 das Selbst: "الذات"؛ die Selbstheit: "الذاتية". ينبغي أن نتذكر أن هايدغر يتجنب تحديد نمط كون الحيوان باستعمال هذه المصطلحين، ويستعمل للدلالة على ما يقابل ذلك لدى الحيوان "المِلكية das Eigentum" و"التملُّك die Eigentümlichkeit" كما شرحهما في الفقرة 56 في سياق تعيين ماهية العضوية في طابعها الكلّيّ، بوصفها نوع كون الحيوان من حيث هو ملك ذاته أو من حيث يتعلّق بذاته، ويتوفر من ثَمّ على طابع الكليّة.

غريب للتمييز بين أنواعه. ولا يعني ذلك أن كلّ الأشياء تختلط بالنسبة إلينا من غير تمييز؛ بالعكس إننا منفتحون لتعدّد مضمون الكائن الذي يحيط بنا، ولا نشبع من التنوّع ولنا شرَه إلى الجديد والمختلف. ومع ذلك فالكائن الذي يحيط بنا يتجلّى بشكل متجانس بصفته بالذات ما هو قائم[5] بالمعنى الأوسع: هناك اليابسة والبحر، الجبال والغابات، وفي كلّ ذلك هناك حَيَوانات ونباتات، وهناك الناس ومنتوجاتهم ونحن أنفسنا أيضًا بين ذلك وضمنه. ويصعب أن نبيِّن بما يكفي من القوّة طابعَ الكائن هذا بوصفه بالذات قائمًا بالمعنى الأوسع، لأنه طابع ماهويّ للكائن كما ينتشر في حياتنا اليوميّة في مدى ما هو قائم الذي يشملنا نحن أنفسنا. وإمكان تجلّي الكائن في تجانس مسطَّح بصفته قائمًا هو ما يمنح حياةَ الإنسان اليوميّة أمانًا ورسوخًا فريديْن وسيرًا يكاد يكون طبيعيًا كما يضمن للحياة اليوميّة سهولةً ضروريّة في الانتقال من كائن إلى آخر من دون أن يَدخل في الاعتبار كلّ مرة نوعُ كون الكائن في ماهويّته التامّة. نستقلّ التّرام، نتكلّم مع أناس آخرين، ننادي الكلب، نتطلّع إلى النجوم: كلّ ذلك في أسلوب واحد؛ فالناس ووسائل النقل والناس والحَيَوانات والأجرام السماويّة: كلّ ذلك يظهر في تجانسٍ باعتباره قائمًا. وهذه سمات للكينونة اليوميّة أهملتها الفلسفة إلى اليوم، لأن ما هو مفهوم تمامًا من تلقاء ذاته هو الأكثر سلطانًا في كينونتنا، ولأن الأكثر سلطانًا هو لذلك العدوُّ اللّدود للفلسفة. ولهذا فالكيفيّة التي بحسبها تكون تعدديّةُ الكائن الخاليةُ من التمييز في البداية وبصورة مهيمِنة في متناولنا كلّ مرّة هي معرفته بذلك المعنى

---

5 das Vorhandene. في الحياة اليومية نفهم كلّ الكائنات التي تلاقينا على أنها قائمة أمام النظر والإدراك بدون أن نميِّز بينها على أساس نوع الكون الذي يلحق كلًا منها، فننظر إلى الأدوات والآثار الفنية والكائنات الحيّة والمؤسسات الثقافية والناس باعتبارها كائنات قائمة أمام النظر. ورغم أننا نميِّز بوضوح بين هذا الكائنات في تصرّفنا في الحياة اليوميّة، إلا أننا نعتبر أنها كائنات بنفس المعنى، أي لا نراعي الاختلاف بين أنماط كونها. وهذه السمة المميِّزة للحياة اليومية تجد تعبيرها أيضًا في الأنطولوجيا التقليديّة التي تستمِدّ مقولاتها الأساسية من نمط كون الكائنات القائمة أمام النظر، لكنها تعمِّمها على كلّ الكائنات دون مراعاة للاختلاف بين أنماط كونها. لهذا يتكلّم هايدغر هنا وفي مواضع أخرى على "ما هو قائم بالمعنى الأوسع".

الخالي من التمييز الذي بحسبه يتحدث المرء عن الأشياء [400] وينشر أخبارًا عنها. وهذا يعني أن التصرّف إزاء الكائن يحدث من دون أن تستيقظ قبل ذلك العلاقةُ الأساسيةُ[6] للإنسان بالكائن - سواء بالكائن غير الحيّ، أو بالكائن الحيّ، أو بالإنسان نفسه - التي يتطلّبها كلّ مرّة الكائنُ نفسه. فالتصرّف اليومي إزاء كلّ الكائن لا يراعي العلاقات الأساسيّة التي تناسب النوع الخاصّ من الكائن الذي يتعلّق به الأمر، بل يتخذ - إذا نظرنا انطلاقًا من تلك العلاقات - شكل تصرّف مقتلَع من جذوره لكنه بسبب ذلك فعّال وناجع للغاية. ولا يُمكن أن نقرِّر هنا ما الذي يجعل هذه الحياة اليوميّة في شكل متبدّل ومدى متغيّر ضروريّةً للكينونة الإنسانيّة، ولماذا لا يحقّ بسبب ذلك أن نعتبرها مجرّد شيء سلبي. يكفي أن نتعلّم كيف نرى أن الحياة اليوميّة تجعل علاقاتٍ أساسيّةً لكينونة الإنسان بالكائن الذي ينتمي هو نفسه إليه - بالطبع من دون أن تؤسِّسها وتسنِدها - ممكنةً، ومن ثَمّ قابلةً لأن توقَظ. وبناءً على ذلك هناك أنواعٌ أساسيّةٌ من تجلّي الكائن ومن ثَمّ أنواعٌ من الكائن من حيث هو كذلك. وتأويل الحيوانيّة بالذات عمّق فهمنا لوجود أنواع مختلفة أساسًا من الكون نفسه ومن ثَمّ من الكائن. وهكذا يأخذ اعتبارُنا السابق كلُّه وظيفةً جديدة، لذا علينا أن نجعل ما بلغناه هناك مرئيًا في كلّ مداه في أفق السؤال عن تجلّي الكائن من حيث هو كذلك الذي يبدو أنه يشكِّل جانبًا من ماهيّة العالم. وهنا يجب أن ننتبه إلى أننا لا ننظر الآن إلى الحيوانيّة من زاوية فقر العالم من حيث هو كذلك، بل من حيث هي مجال من الكائن المتجلّي يتطلب منّا تبعًا لذلك علاقةً أساسيّة معيّنة معه لم نتحرّك فيها مع ذلك في البداية.

---

6 *Grundverhältnis*: علاقة أساسية. تعني Verhältnis العلاقة أو الارتباط أو الصلة، ويمكن أن نسمع فيها أيضًا التصرّف Verhalten، بحيث يمكن فهمها أيضًا بمعنى العلاقة التي يتأسس عليها التصرّف، أو بمعنى التصرّف الأساسي الذي يسبق كل تصرّف مفرد ويجعله ممكنًا.

[401] § 66 التجلّي الخاصّ للطبيعة الحيّة ووضعُ الكينونة لنفسها في سياق طوق الحيّ بوصفه العلاقة الأساسيّة المتميّزة به. تعدّدُ أنواع الكون، وحدتُها الممكنة ومشكلةُ العالم

في البداية ينبغي أن نذكُر بالكيفيّات المختلفة لأن يضع الإنسان نفسه في محلّ الإنسان الآخر، وفي محلّ الحَيَوانات ومحلّ الحيّ عُمومًا، وفي محلّ غير الحيّ. وبالنسبة إلى إمكان أن يضع الإنسان نفسه في محلّ الحَيَوان نرى الآن الأمور بشكل أوضح إذا وضعنا نُصب أعيننا البنية الأساسيّة للذهول ولطوق رفع الكبح الذي يُعطى معه كلّ مرّة. فكلّ حَيَوان وكلّ نوع حَيَواني يحصل بطريقته الخاصّة على الطّوق الذي يطوّق به مجالا ويندرج فيه[7]. فطوق قنفد البحر يختلف تمام الاختلاف عن طوق النحل، وهذا يختلف بدوره عن طوق القرنقف[8] الذي يختلف أيضًا عن طوق السنجاب[9] وهكذا. لكن أطواق الحَيَوانات هاته، التي في سياقها يجري سلوكُها وتجري اندفاعاتُها، ليست مصفوفة ببساطة بجانب أو تحت بعضها، بل يمتدّ بعضها إلى الآخر. فدودة الخشب[10] مثلًا التي تحفر في قشرة شجرة البلّوط لها طوقها النوعي الخاصّ بها. لكن دودة الخشب نفسها، أيْ هي

---

7 sich einpassen. بدل الفعل sich anpassen: تكيّف، يستعمل هايدغر متابعًا في ذلك إكسكيل الفعل sich einpassen: اندرج. فالفعل sich anpassen: تكيُّف الذي اشتهر خصوصًا مع داروين (Darwin) يوحي بأن الحيوان قائم أمام محيط مستقل عنه يضطرّ بعد ذلك إلى أن يتكيّف معه وأن يتغيّر وفقًا له حتى يستمر في الوجود. وهذا يتضمن أن الحيوان يتأثر بمحيطه بشكل سلبي. أمّا الفعل sich einpassen فيلمّح إلى أن الحيوان لا يتكيّف مع محيط خارج عنه وقائم أمامه، بل يكوّن محيطه مندرجًا فيه، بمعنى أن محيط الحيوان لا يدلّ على المكان الذي يوجد فيه، بل على الطوق الذي يطوّق به الحيوان ذاته والذي داخله يمكن أن ينفتح له ما يمكن أن يرفع الكبح عن دوافعه. فالحيوان يكوّن طوقه انطلاقًا من دوافعه وداخل هذا الطوق ينفتح له الكائن الذي يمكن أن يهمّه. وعليه يمكن أن يكون كائنٌ ما على مقربة من الحَيَوان من دون أن يكون منتميًا إلى محيطه، إذا كان لا يرفع الكبح عن دوافعه.

8 die Kohlmeise.

9 das Eichhörnchen.

10 der Holzwurm.

مع طوقها هذا، توجد بدورها داخل طوق نقّار الخشب[11] الذي يقتفي أثر الدودة. ونقّار الخشب يوجد مع كلّ ذلك في طوق السّنجاب الذي يطرده خلال نشاطه. وكلّ هذا السّياق لانفتاح أطواق الذهول في مملكة الحَيَوان لا يتوفر فقط في مضمونه وروابطه على غنًى هائل لا نستطيع أكثر من تخمينه، بل على الرَّغم من كلّ ذلك الغنى يختلف جذريًا عن كيفيّة تجلّي الكائن الذي يلاقي كينونة الإنسان المشكِّلة للعالم.

وبالنسبة إلى حياة الإنسان اليوميّة وانشغالاته يختلف مظهرُ الكائن عن ذلك تمام الاختلاف، فنحن نعتبر في الحياة اليوميّة أنّ كلَّ الكائن الذي في متناولنا بأسلوب يغيب فيه التمييز كما أشرنا إلى ذلك [402] هو في الوقت نفسه المجال الذي تقيم فيه الحَيَوانات أيضًا وتنسج معه علاقات. كما نعتقد أن الحَيَوانات المفردة والأنواع الحيوانيّة تتكيّف بأشكال مختلفة مع هذا الكائن القائم في ذاته بالكيفيّة نفسها بالنسبة إليها كلّها، وفي الوقت نفسه بالنسبة إلى كلّ الناس، بحيث إنه على أساس اختلاف تكيّف كلّ الحَيَوانات مع الكائن الواحد نفسه تنشأ أشكال مختلفة من الحَيَوانات والأنواع الحيوانيّة. والحيَوان الذي يتكيّف على أفضل وجه يضمن البقاء. وخلال هذا التكيّف تتطوّر هيئة الحَيَوان بشكل يختلف باختلاف نوع الكائن (التنوّع)، وهذا التنوّع يقود إلى ازدياد درجة كمال الكائن الذي بقي على قيد الحياة وتكيَّف على أفضل وجه. وهكذا نشأ انطلاقًا من المادة الحيّة الأصليّة[12] غنى الأنواع الحيوانيّة العليا.

بغض النظر عن عوامل أخرى تجعل نظريّة التطوّر هاته ممتنعةً داخليًا، نرى الآن قبل كلّ شيء أنها ترتكز على افتراض ممتنع تمامًا يتناقض مع ماهيّة الحيوانيّة (الذهول - الطوق). ومؤدّى هذا الافتراض أنّ الكائن بما هو كذلك يعطَى لكلّ الحَيَوانات، وأنّه فوق ذلك يعطى لها كلّها في ذاته بشكل متجانس، بحيث لا يتوقّف التكيُّف إذن إلا على الحَيَوانات. لكن هذا المنظور يتبدّد حالما

---

11 der Specht.

12 Urschleim.

نفهم الحَيَوانات وكونَها انطلاقًا من ماهيّة الحيوانيّة. ولا يعني هذا فقط أن الكائن ليس بالنسبة إلى الحَيَوانات قائمًا في ذاته، بل يعني أيضًا أنّ الحَيَوانات بدورها **ليست في كونها معطاة لنا بصفتها شيئًا قائمًا**؛ فمملكة الحَيَوانات تتطلّب منّا شكلا نوعيًّا تمامًا لأن نضع أنفسنا في محلّها، وداخل مملكة الحَيَوانات يسود شكل خاصّ لتداخل أطواق الذهول في بعضها. والسّمة الأساسيّة لهذا التداخل هي التي تمنح مملكة الحَيَوان طابعَها النوعي كمملكة، أي كيفيّةَ سيادتها في كلّيّة الطبيعة والكائن عُمومًا[13]. وتشابك أطواق الحَيَوانات فيما بينها الذي ينشأ عن صراع الحَيَوانات نفسها يعبِّر عن [403] **نوع أساسي من الكون يختلف عن كون** كلّ ما هو مجرّد قائم. وإذا راعينا أن الكائن الحيّ يُدرِج بدوره في كلّ صراع شيئًا من الطبيعة نفسها في طوقه، فيجب أن نقول: **يتجلّى لنا في صراع الأطواق هذا طابعُ سيادة داخليّة للحيّ وسط الكائن بعامّة،** سموٌّ داخلي للطبيعة فوق ذاتها يعاش في الحياة نفسها.

وهكذا فالطبيعة - سواء غير الحيّة وبالأحرى الحيّة - ليست أرضيّةً وطبقة تحتيّة يقف عليها الكائن الإنساني ليزرع فيها الفوضى[14]. لكن الطبيعة ليست أيضًا قائمة كجدار، إذا جاز التعبير، عندما تصبح موضوعًا للاعتبار العلمي-النظري. إن الطبيعة الحيّة وغير الحيّة تُعدّ تلقائيًا بالنسبة إلى الحياة اليوميّة للكينونة قائمة بالمعنى الأوسع، وذلك بحيث يَعُد المرء أنّ هذا التصوّر هو التصوّر الطبيعي، وبحيث إن هذا التصوّر يوصد الطريق بشكل ما أمام رؤية الطابع النوعي للطبيعة في الطبيعة نفسها. ومع ذلك فإن علاقة الكون التي للإنسان بالطبيعة هي - من زاوية ميتافيزيقيّة - مختلفة تمامًا. فنحن لا نفهم هذه عندما نعتبر أنها تحيط

---

13 تداخل أطواق الحيوانات فيما بينها هو الذي يبرّر الحديث عن مملكة حيوانيّة واحدة؛ فلو كانت الأطواق منعزلة تماما عن بعضها لما كان للحديث عن مملكة حيوانيّة أيّ معنى.

14 sein Unwesen treiben، حرفيًا: يمارس فيها لاماهيّته، يعيث فيها فسادا ويزرع فيها الفوضى، أي أن الطبيعة ليست قائمة ببساطة رهن إشارة الكائن الإنساني ليغيّرها كما يحلو له.

بالإنسان في وفرة من الموضوعات، بل إن الكينونة الإنسانية تتضمن في ذاتها أن تكون موضوعة بشكل فريد في سياق طوق الحيّ. وهنا يجب أن ننتبه جيّدًا إلى أن ذلك لا يعني أنْ نضع أنفسنا الآن على قدم المساواة مع الحَيَوانات أمام جدار من الكائن واحد في مضمونه بحيث ترى الحَيَوانات كما نرى نحن الشيءَ نفسه، سوى أن ما تراه يختلف فيما بينها ويختلف عمّا نراه نحن، كما لو لم يكن هناك سوى مظاهر متعدّدة للشيء نفسه. كلّا، ليست الأطواق قابلة للمقارنة فيما بينها، ومجموع تشابك الأطواق المتجلّي كلّ مرّة لا يندرج بالنسبة إلينا فقط تحت الكائن المتجلّي عادة، بل إنه يأسرنا بكيفيّة نوعيّة تمامًا. ولهذا نقول: يوجد الإنسان بشكل فريد وسط الكائن. وتعني "وسط [404] الكائن" أن الطبيعة الحيّة تأسرنا نحن أنفسنا كبشر بشكل نوعي تمامًا، ليس على أساس أثر ووقْع خاصّيْن تمارسهما علينا الطبيعة الحيّة، بل انطلاقًا من ماهيّتنا سواء كنّا قادرين على أن نَخبِرها في علاقة أصليّة أم لا.

وانطلاقًا من هذا التحديد التقريبي لنوع كون الطبيعة الحية نرى أننا يجب أن نمتنع مستقبلا عن الحديث عن كلّيّة الكائن كما لو كانت تجميعًا لمجالات ما، وعليه فإن تعدّد أنواع الكون المختلفة يطرح بالنظر إلى وحدتها الممكنة مشكلةً نوعيّة تمامًا لا يُمكن عُمومًا تناولها كمشكلة إلا إذا بسطنا مفهومًا كافيًا عن العالم.

ليس تحديد المشكلة كما قدّمناه الآن سوى تلميح تقريبي إلى منظورٍ للمشكلة نكاد نخمّنه فقط، لكن لا يحقّ لنا أن نجرؤ عُمومًا على اقتحامه فلسفيًا إلا إذا أدركنا أن الشرط الذي لا مناص منه لذلك هو بسط مشكلة العالم ومن ثم مشكلة التناهي بسطًا كافيًا.

§ 67 السؤال عن حدوث التجلّي منطلقًا للسؤال عن العالم. عودة السؤال عن تشكيل العالم وعن العالم إلى الاتجاه الذي فتحه تأويلُ الملل العميق

نريد أن نبسط هذه المشكلة من زاوية منطلقنا، أيْ من زاوية الأطروحات الثلاث، بمعنى أنْ ننطلق ونتقدّم ممّا عرفناه عند معالجة الأطروحة الثانية. فهذه تَعتبر أن إمكانَ بلوغ الكائن، وبالضبط من حيث هو كذلك، سمةٌ للعالم. وهذا التعيين لا يستنفد ماهيّة العالم. نعم، [405] والسؤال إنّما هو هلْ تعبّر السّمة المذكورة عن شيء من الماهيّة الصميميّة للعالم أم أنها بالأحرى تعيين فرعي[15]. نترك الآن هذا السؤال جانبًا وننتبه لأمر آخر.

عندما نقول إن العالم يعني بجانب أشياء أخرى إمكانَ بلوغ الكائن، فإننا بذلك نتكلّم سلفًا ضد ما يسمّى المفهوم الطبيعي للعالم. إذْ يعني "العالم" في العادة كلّيةَ الكائن، مجموعَ كلِّ ما يوجد. نقول: يأتي إنسانٌ إلى العالم، يُبصر ضوءَ العالم[16] وهذا يعني أنه يصير هو نفسه كائنا ضمن بقيّة الكائن، وذلك بحيث يجد هو نفسُه كإنسان بقيّةَ الكائن هذه أمامه ويجد ذاته هو نفسه ضمنها. فالعالم هو هنا مجموع الكائن في ذاته، وضمنيًا - لأن ذلك يُعتبر من أكثر الأمور طبيعيّةً - هو كلّ الكائن في الغياب الواقعي للتمييز الذي يسود الحياة اليوميّة.

واضح أن هذا ليس هو ما يعنيه مفهوم العالم الذي أشرنا إليه، فنحن لا نتكلّم على الكائن في ذاته، بل على إمكان بلوغ الكائن من حيث هو كذلك. وبحسب هذا المفهوم ينتمي الكائن أيضًا إلى العالم، لكن فقط باعتبار أنه يمكن بلوغه، باعتبار أن الكائن نفسه يسمح بذلك ويتيحه. لكن هذا لا يصحّ إلا إذا

---

15 *Folge*bestimmung: تعيين فرعي، مشتقّ، غير أصلي أي ناتج عن تعيين أسبق منه.

16 يقال في الألمانية ein Mensch kommt zur Welt: يأتي إنسانٌ إلى العالم، أو أيضًا ein Mensch erblickt das Licht der Welt: يبصر إنسانٌ ضوء العالم. والعبارتان معًا تعنيان "وُلد إنسانٌ".

كان من الممكن أن يصير الكائن من حيث هو كذلك متجلّيًا. وهذا يعني أن الكائن لا يكون من قبلُ متجلّيًا، بل منغلقًا وخفيًا. فأساس إمكان بلوغ الكائن هو إمكان تجلّيه. وإذن فالعالم لا يعني الكائنَ في ذاته، بل الكائنَ المتجلّي؟ لا، بل تجلّي الكائن المتجلّي واقعيًا كلّ مرّة.

لكن ما شأن تجلّي الكائن هذا؟ أين وكيف هو؟ هل هو، إذا جاز التعبير، زائدٌ[17] ما يدفعه الكائن نفسه إلى أن ينمو؟ وهل تجلّي الكائن خاصيّة تنتمي إلى مضمونه مثلما تنتمي الصلابةُ إلى الحَجَر والنموُّ إلى الحيّ والزوايا القائمة إلى المربع؟ لو كان علينا أن نقدِّم معلومات عن كائن ما أمامنا ينتمي إلى مجال ما فلن يخطر ببالنا أبدًا، مهما فحصنا هذا الكائن بتفصيل، أن نذْكر تجلّيَ [406] الكائن خاصّيةً له. ولا نعني فقط أن ذلك لن يُمكن أن يخطر ببالنا، بل أننا فوق ذلك لن نعثر البتّة على هذا التجلّي. إنه إذن بهذا المعنى غير معروف لدينا، لأننا لا يُمكن أنْ نعثر عليه في الكائن من حيث هو كائن. فأين هو إذن؟ خلف الكائن أم فوقه؟ لكن هل يُمكن أن يكون هناك أصلًا شيءٌ ما خارج نطاق الكائن؟ إلا أننا نتكلّم بالفعل على تجلّي الكائن، وعليه فإن التجلّي شيء يحدث للكائن نفسه، متى وكيف يحدث؟ ولأيّ كائن؟ هل لأيٍّ كان، أم هل يجب عندما يحدث تجلّي الكائن أن يكون بالضرورة كائنٌ معيّن تمامًا متجلّيًا حتى يُمكن أن يحدث شيء مثل تجلّي الكائن؟ ثم إذا كان التجلّي يحدث وكان التجلّي سمة للعالم، فهل يعني ذلك أن العالم ينشأ في كلّ مرّة لاحقًا، بحيث يُمكن أن يكون الكائن بلا عالم؟ هل يشكِّل العالم كلّ مرّة لاحقًا بما يسمح أنْ نتكلّم على تشكيل العالم - الإنسان مشكِّل للعالم؟

هذه كلّها أسئلةٌ حاسمة لإضاءة ماهيّة العالم، لا سيّما إذا انطلقنا في هذه الإضاءة من سمة التجلّي. لكنها في الوقت نفسه أسئلة لا تساعدنا - على ما يظهر - على الإمساك بشيء ملموس، إنها أسئلة "مجرّدة" كما يقول الفهم

---

17 Gewächs، حرفيا نبات أو نبتة.

العامّي، فهل يُمكن ويجوز أن نستجيب لهذا الأخير؟ وألا يجب أن نبسط مشكلة العالم بشكل أكثر وضوحا؟ بلى، لكن ليس إكرامًا للفهم العامّي، بل لكي نُظهر المدى الكامل للمشكلة. وهذا يجب بالفعل أن يتأتّى لنا على أفضل وجه إذا أضأنا، مقتفين خطى معالجتنا للأطروحة الثانيّة، ظاهرةَ **تشكيل العالم** انطلاقًا من ماهيّة الإنسان. فكما أننا سألنا عن الحيوانيّة نسأل الآن عن الإنسانيّة وماهيّتها، وكما أننا استرشدنا هناك بعلم الأحياء وعلم الحَيَوان نسترشد هنا بالأنتربولوجيا. بذلك سنَطَأُ ميدانًا من المشكلات والأطروحات والمواقف واسعًا ومتنوعًا، وأيضًا مشوَّشًا. [407] سيكون علينا أن نسير في منعرجات ولن نبلغ الهدف إلا بشقّ الأنفس. ولأجل ذلك سنحتاج إلى تهييء طويل ومتعِب عبر السؤال ما هو الإنسان. فأين نجد علمًا بالإنسان؟ في البداية وفي الحقيقة ليس بالذات في الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا وعلم الطِّباع وغيرها، بل في تاريخ الإنسان كلّه، ليس كتأريخ بيوغرافي وليس أصلا كتأريخ، بل في ذلك التقليد الأصلي الذي يكمن في كلّ فعل إنساني بما هو كذلك، سواء دُوِّن ونُقِل أم لا. فكينونةُ الإنسان تحمل معها دائمًا سلفًا فيها هي نفسها حقيقتَها. واليوم لا نزال بعيدين جدًّا عن رؤية الرّوابط الأساسيّة المتعلّقة بطابع المعرفة الذاتيّة للإنسان، ولا نزال متورّطين جدًّا في التفكُّر الذاتي وفي التشكيلات التي تشجِّع عليه. وليس المطلوب أن نُثْبت نظريًّا خطأ التفكُّر الذاتي، بل نحتاج إلى إزاحته باقتلاعه من الجذر، أي بحيث يصير غيابُ جذره فزَعًا. لكن ينبغي هنا أن نشقّ طريقًا آخر.

هل يعني إذن سؤالنا عن ماهيّة الإنسان أن نجعل تيمتنا الإنسان بدل الحَيَوان؟ هذا وضع للأشياء لا لبس فيه، إلا أننا عندما نسأل عن ماهيّة الإنسان فإننا نسأل عن أنفسنا **نحن**. وهذا لا يعني فقط أننا بهذا السؤال نلتفت الآن إلى "ذوات" ونتفكّر بدل أن يبقى نظرُنا مصوَّبًا نحو موضوعات (الحَيَوان والحجر)، بل يعني أننا نسأل عن كائن **مطروح علينا نحن أنفسُنا أن نكونه**. وهذا يقتضي أننا لا يُمكن أن نسأل بشكل سليم عن الإنسان إلا عندما نسأل بكيفيّة سليمة عن أنفسنا نحن. ولا يعني هذا بالطبع أنْ نعتبر أننا الإنسانيّة كلّها أو حتى معبودها؛ بل بالعكس: خلال ذلك سيتضح فقط أن كلّ تساؤل للإنسان عن الإنسان هو

أولًا وأخيرًا مسألة تهمّ وجود الإنسان كلّ مرّة. وهذا [408] السؤال - ما هو الإنسان - لا يجعل الإنسان الفردَ، وبالأولى السائلَ، يغرق في لامبالاة مطَمْئنة معتبرًا أنه مجرّد حالة فرديّة من الماهيّة العامّة للإنسان، بل بالعكس: هذه الماهيّة العامّة للإنسان لا تصبح ماهويّة بما هي كذلك إلا إذا أدرك الفردُ ذاتَه في كينونته. وإنّه لمن شأن طرح السؤال عن ما هو الإنسان طرحًا فعليًا أنْ يسلِّم الإنسانَ صراحةً إلى كينونته هو، وتسليمه إلى الكينونة هو مؤشّر على التناهي الداخلي.

إنه لمن الضروريّ، خصوصًا اليوم، أن نشير إلى أن السؤال عن ماهيّة الإنسان هو السؤال عنّا نحن أنفسنا، لأن هذه الإشكاليّة بالذات معرَّضة اليوم لسوءِ تأويلٍ شائع يأتي من الفهم العامّي الذي يرى فيها نزعة ذاتيّة متطرِّفة ويجتهد في أن يحتجّ ضدّها بما يسمّيه المجالات والقوى الموضوعيّة، مع النيَّة المُبيَّتة المتكبِّرة لأن يفكِّر بشكل أكثر موضوعيّة، أيْ بالطبع أكثر علميّة.

السؤال عن تشكيل العالم هو السؤال عن الإنسان الذي هو نحن أنفسنا ومن ثَمّ السؤال عنّا نحن أنفسنا، وبالذات عن كيف هو حالنا. على أننا سألنا على هذا النحو قصدًا في المقطع السابق المتعلّق بإيقاظ حال وجداني أساسي لكينونتنا، وإذن فنحن مهيّأون سلفًا لهذا السؤال ويمكن أن نستغني عن نقاش الأنثروبولوجيا.

لكننا لم نقلْ في القسم الأول من المحاضرة شيئًا عن ماهيّة الإنسان ولا عن ما نسمّيه تشكيلَ العالَمِ والعالَمَ. بالتأكيد، لم نقل شيئًا عن ذلك. لكن هذا لا ينفي إطلاقًا أننا قد صادفنا كلّ ذلك هناك من غير أن يلفت انتباهنا، فما يلفت الانتباه وينبغي أن يلفته يجب أنْ يبرُز إزاء آخر. وفي النهاية فإن الذهول الذي بيَّناه بصفته ماهيّة الحيوانيّة هو بشكل ما الخلفيّة المناسبة التي يُمكن الآن أن تَبرُز إزاءها ماهيّةُ الإنسانيّة، وذلك بالذات من الزاوية التي تشغلنا، زاوية العالم وتشكيل العالم. بل سيتبيّن في الأخير [409] أننا قد عالجنا ما انصرفنا عنه بالذات بحجة أنه أسئلة مجرّدة: مشكلة تجلّي الكائن ونوع حدوث هذا التجلّي.

بذلك يلتئم السِّياق الداخلي لاعتبارنا، فقد اتضح أكثر كيف أن مشكلة

العالم نفسها تنشأ من هذا الحال الوجداني الأساسي، وعلى الأقل تستمدّ منه في البداية توجيهات معيّنة تمام التعيين. وعلينا الآن أن نستحضر بشكل أصلي جوانبَ مفهوم العالم التي عرفناها بوصفها سمات مؤقّتة، وذلك بأن نعود إلى الوراء في الاتجاه الذي فتحه لنا تأويلُ الملل العميق بما هو حال وجداني أساسي للكينونة الإنسانيّة. وسيتبيّن كيف يجب تمييز هذا الحال الوجداني الأساسي وكلّ ما يكمن فيه عن ما اعتبرناه ماهيّة الحيوانيّة، أي عن الذهول. كما أن أهميّة هذا التمييز ستزداد عندنا إذا راعينا أن ماهيّة الحيوانيّة بالذات - الذهول - تقترب في الظاهر أشدّ القرب مما اعتبرناه طابعًا للملل العميق وسمّيناه تكبيلَ الكينونة داخل الكائن في كلّيّته. وسيتبيّن بالطبع أن هذا التقارب الشديد بين الماهيّتين ليس سوى وهم، وأن بينهما هوّة لا يُمكن أن يتخطّاها أي توسُّط مهما كان معناه. لكن بذلك يجب أن يلمع الاختلافُ التامّ بين الأطروحتين ومن ثم أن تلمع ماهيّة العالم.

§ 68 حصر مؤقّت لمفهوم العالم:
العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته؛
إيضاح عامّ لتشكيل العالم

عالجنا، كما تبيّن، المللَ بالذات، لا حالًا وجدانيًا أيًا كان. وإذا اعتمدنا الآن هذا الاعتبارَ كلّه [410] توجُّهًا أساسيًا بصدد ماهيّة الإنسان، فيجب في البداية أن نقول: لا شكّ أننا عند معالجة الملل قد فهمنا بالتأكيد حالا وجدانيًا للإنسان، وربما أيضًا حالا وجدانيًا أساسيًا، لكننا مع ذلك لم نفهم سوى معيشٍ نفسي ممكن واحد وفوق ذلك عابر لا يحقّ أن نستدلّ منه على الإنسان كلّه. بيد أننا نعرف سلفًا من الاعتبارات التمهيديّة - وقد أوضحنا هذه المعرفة من خلال التأويل العيني للملل - أنّ الأحوال الوجدانيّة بما هي كذلك ليست مجرّدَ تلوينات للحياة النفسيّة وظواهرَ مصاحبة لها، بل كيفيّات أساسيّة للكينونة نفسها يكون فيها الواحد هكذا وهكذا، كيفيّات للكينونة تتجلّى فيها الكينونة هكذا وهكذا. وعليه لم يُمكن أيضًا أن نعالج الملل كموضوع للسيكولوجيا، ولهذا

بالذات لا يُمكن إطلاقًا أن نستدلّ من موضوع السيكولوجيا هذا على كلّيّة الإنسان، بل إننا لا نحتاج إلى هذا الاستدلال، ما دام الحال الوجداني ينقلنا إلى أنفسنا بشكل أكثر عمقًا وأساسيّةً. ففي الحال الوجداني يكون الواحد هكذا وهكذا، والملل العميق يبيّن لنا معنى ذلك. الكينونة فينا تتجلّى. ولا يعني ذلك مرّة أخرى أننا نتلقّى معلومات عن شيء ما، عن حادثٍ يبقى لدينا لولا ذلك لاواعيًا، بل إن الكينونة تضعنا نحن أنفسَنا أمام الكائن في كلّيّته. في الحال الوجداني يكون الواحد هكذا وهكذا، وهذا يعني إذن أن الحال الوجداني يجعل بالذات الكائن في كلّيته، ومعه نحن أنفسنا باعتبارنا نوجد وسطه، متجلّيًا. الوجدانيّة والحال الوجداني ليست إطلاقًا معرفة بالأوضاع النفسيّة، بل هي تحملنا خارج أنفسنا إلى التجلّي النوعي كلّ مرّة للكائن في كلّيّته، وهذا يعني إلى تجلّي الكينونة بما هي كذلك كما توجد كلّ مرّة وسط هذا الكلّ.

أذكُر مرّة أخرى بالجوانب الأساسيّة للملل العميق، أذكّر بأنّنا نكون فيه متروكين في فراغ [411] ومعطّلين في الشكل النوعي العيني لمللنا نحن، بأنّنا نكون مكبَّلين ومنجذبين إلى اللحظة. وكلّ ذلك أظهر لنا كيف تنفتح في هذا الحال الوجداني كلُّ هوّة[18] الكينونة وسط الكينونة. ويجب أن نقدّر ونستعرض كلّ ذلك مذكِّرين به، حتى نرى الآن أننا لسنا فقط مهيَّئين بشكل كافٍ لأسئلتنا عن تجلّي الكائن وعن العالم، بل أننا انتقلنا سلفًا إلى الموقف الأساسي السليم للتساؤل. فقد تبيَّن أنّ "الحال لدى الواحد هكذا وهكذا" هي صيغة لتجلّي الكينونة بما هي كذلك، والأحوال الوجدانيّة الأساسيّة هي إمكانيّات متميّزة لهذا التجلّي. لكن تميُّزها لا يكمن في أنّ ما يتجلّى فيها هو أكثر غنىً وتنوعًا بالمقارنة مع الأحوال الوجدانيّة المتوسّطة أو حتى مع غياب الوجدانيّة[19]، بل إن المتميّز هو بالذات ما يتجلّى بشكل ما في كلّ حال وجداني. كيف ينبغي أن نسمّيه؟ إنه

---

18 Abgrund.

19 Ungestimmtheit، حرفيًا حالة انعدام أو غياب أو فقدان الوجدانيّة، أي تلك الحالة التي لا يسود فيها حسب التصوّر العامّي أيّ حال وجداني. أما في نظر هايدغر فهي نفسها نمط وجداني خاصّ وإن كان لا يلفت الانتباه.

"في كلّيته" ذاك. و"في كلّيته" الفريد هذا هو أيضًا ما بقي لدينا غامضًا عندما بلغ تأويلنا للملل العميق اكتمالًا مؤقتًا. وليس إدراك "في كلّيته" هذا مستعصيًا في البداية على المفهوم وحسب، بل أيضًا على التجربة اليوميّة نفسها، ليس لأنه يقبع بعيدًا في مجالات لا سبيل إليها ولا يُمكن أن يقتحمها إلا التأمل النظري[20] الأعلى، بل لأنه قريب جدًّا بحيث لا توجد بيننا وبينه مسافة تسمح بإبصاره. نُسنِد "في كلّيته" هذا إلى الكائن، وبعبارة أدق إلى تجلّي الكائن كلّ مرّة، ومن ذلك نستخلص مجدَّدًا أن مفهوم العالم الذي قدّمناه في البداية غير كافٍ تمامًا وأنه يزداد الآن تعيينًا. ننطلق من المفهوم الساذج للعالم ويمكن أن نحدِّد سلسلة معيّنة من الدّرجات ترسم في الوقت نفسه مسار اعتبارنا.

يَعتبر المفهومُ الساذج للعالم أنّ العالم هو الكائن من دون تمييزه عن "الحياة" و"الوجود"، هو الكائن ببساطة. وقد رأينا عند [412] تحديد كيفيّة عيش الحَيَوان بأنه إذا كان لكلامنا على العالم وتشكيل الإنسان للعالم معنى، فإن العالم يجب على الأقل أنْ يعني إمكان بلوغ الكائن. لكننا رأينا أن هذا التحديد يوقعنا بدوره في صعوبة والتباس أساسيّين. إذا حدّدنا العالم هكذا فيمكن أيضًا أن نقول بمعنى ما إن للحَيَوان عالمًا، أي يمكنه بلوغ شيء نخبره انطلاقًا من أنفسنا بصفته كائنًا. وفي مقابل ذلك تبيَّن أن الحَيَوان يمكنه بالتأكيد بلوغ شيء ما، لكن لا يمكنه بلوغ الكائن بما هو كذلك. وينتج عن ذلك أن العالم يعني في الحقيقة إمكان بلوغ الكائن من حيث هو كذلك. وهذا الإمكان يتأسّس على تجلٍّ للكائن من حيث هو كذلك. وفي الأخير تبيّن أن هذا ليس تجلّيًا من أيّ نوع كان، بل تجلّي الكائن بما هو كذلك في كلّيته.

بذلك نكون قد وصلنا إلى حصر مؤقّت لمفهوم العالم له على الخصوص وظيفة منهجيّة، بمعنى أنه يرسم الخطوات الجزئيّة لتأويلنا الحالي لظاهرة العالم. فليس العالمُ كلَّ الكائن، وليس إمكانَ بلوغ الكائن من حيث هو كذلك، وليس أساس إمكان بلوغ الكائن أيْ تجلّي الكائن من حيث هو كذلك، بل العالم هو

---

20 Spekulation.

تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته. نريد أن نبدأ اعتبارنا من الجانب الذي فرض ذاته علينا أيضًا عند تأويل الحال الوجداني، من هذا الـ "في كلّيته" الغريب.

العالم له دائمًا - وإن بشكل عائم لأقصى درجة - طابع الكلّية والاكتمال[21]، أو مثلما نريد في البداية أن نصوغ ذلك في شكل إشارة. فهل "في كلّيته" هذا خاصّيّة للكائن في ذاته، أم مجرّد جانب لتجلّي الكائن، أم ليس أيًّا منهما؟ نسأل بشكل مؤقّت أكثر: أكيد أن "الكائن في كلّيته" لا يعني مجرّد مجموعٍ، لكن ألا يعني بالفعل، كما يعتقد المفهومُ الساذج للعالم، كلَّ الكائن بمعنى الوحدة الكلّيّة لِما يوجد عُمومًا في ذاته؟ [413] لو كان هذا هو المقصود، لَما أمكن أبدًا أن نقول إنّ الكائن في كلّيته يتجلّى لنا في حال وجداني أساسي. إذْ مهما كان الحال الوجداني الأساسي جوهريًّا، فإنه لن يُطْلعنا أبدًا على الوحدة الكلّيّة للكائن في ذاته. فماذا تعني إذن في "كلّيته" هذه إذا لم تكن تعني كلّيّةَ مضمونِ الكائن في ذاته؟ قد نجيب: إنها تعني صورة الكائن المتجلّي لنا من حيث هو كذلك. وعليه ستعني "في كلّيته": في صورة الكلّيّة. لكن ما معنى الصّورة هنا، وما معنى "المتجلّي لنا"؟ هل الصّورة مجرّد إطار يحيط لاحقًا بالكائن ويبرزه باعتباره بالذات متجلّيًا لنا؟ ولمَ هذا الإطار اللاحق؟ هل الكائن يتجلّى أيضًا خارج تجلّيه لنا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني أنه يُتصوَّر ذاتيًّا من قِبلنا، بحيث يُمكن أن نقول إن العالم يعني الصورة الذاتية وقِوام صورة التصوّر الإنساني للكائن في ذاته؟ وألا يَؤُول كلّ شيء بالفعل إلى ذلك إذا انتبهنا إلى أن الأطروحة تقول: الإنسان مشكِّل للعالم؟ بذلك نقول بشكل ملموس: ليس العالم أيّ شيء في ذاته، بل هو تشكيلة للإنسان، إنه ذاتي. وقد يكون هذا تأويلًا ممكنًا - وإن كان بالطبع لا يمسك بالمشكلة الحاسمة بالذات - لِما قلناه إلى الآن عن مشكلة العالم ومفهوم العالم.

---

21 Rundung، حرفيًّا استدارة بمعنى الاكتمال أو الانغلاق.

نريد الآن أن نحدِّد موضع المشكلة في تلميح تمهيدي بأن نقول بشكل عامّ ماذا يعني تشكيل العالم. العالم - بحسب الأطروحة - تابع لتشكيل العالم. تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، أيْ العالمُ، يتشكّل؛ والعالم ليس ما هو إلّا في هذا التشكيل. مَنْ يشكِّل العالم؟ إنه الإنسان بحسب الأطروحة. لكن ما هو الإنسان؟ وهل يشكِّل العالمَ مثلما يشكِّل ناديًا للغناء، أم هل يشكِّل العالم بوصفه الإنسانَ الماهويَّ؟ هل "الإنسان" كما نعرفه، أم الإنسان من حيث هو ذلك الذي لا نعرفه في الغالب؟ هل الإنسان باعتبار أن شيئًا ما يجعله هو نفسُه ممكنًا في كونه إنسانًا؟ [414] وهل يكمن جزئيًا ما يجعله ممكنًا في ما حدّدناه بالذات كتشكيل للعالم؟ فلا يُمكن أن نقول إن الإنسان يوجد ثم يخطر بباله ذات يوم بين أشياء أخرى أنْ يشكِّل عالما، بل إن تشكيل العالم يحدث وعلى أساسه فقط يُمكن أن يوجد إنسانٌ. الإنسان من حيث هو إنسان مشكِّل للعالم؛ هذا لا يعني الإنسان كما يجول في الشارع، بل "الكينونة" في الإنسان هي مشكِّلة العالم. نستعمل قصدًا تشكيل العالم في دلالة متعدِّدة: الكينونة في الإنسان تشكِّل[22] العالمَ: 1. إنها تنتجه[23]؛ 2. إنها تقدّم صورة أو منظرًا له، أيْ تعرِضه[24]؛ 3. إنها تكوّنه[25]، إنها ما يحيط به ويلفّه.

سيكون علينا أن نؤكّد هذه الدّلالة الثلاثيّة للتشكيل من خلال تأويل أدقّ لظاهرة العالم. لكن أليس كلامنا على هذا المعنى الثلاثي لتشكيل العالم لعبًا باللغة؟ أكيد، وبعبارة أدق إنه مشاركة في لعبها. ولعب اللغة هذا ليس تلاعبًا، بل ينشأ عن قانونيّة تسبق كلَّ "منطق" وتتطلّب التزامًا أعمق من اتّباع قواعد إنشاء

22 das Dasein im Menschen bildet die Welt: الكينونة في الإنسان تشكِّل العالم. يمكن فهم هذه العبارة على ثلاثة أوجه يسردها مباشرة.

23 es stellt sie her: الكينونة تشكِّل العالم بمعنى أنها تنتجه أو تنشئه.

24 es gibt ein Bild von ihm: الكينونة تشكِّل العالم بمعنى أنها تقدّم شكلا أو صورة أو منظرًا عنه، بمعنى أنها تصوّره أو تعرِضه: es stellt sie dar.

25 es macht sie aus: الكينونة تشكِّل العالم بمعنى أنها تكوّنه، أنها مكوّن للعالم، بمعنى أنها ما منه يتكوّن العالم.

التعريفات. ومشاركة التفلسف في هذا اللعب الداخلي مع اللغة تواجه بالطبع مباشرةً خطر التلاعب والتورّط في شباكه. ومع ذلك يجب أن نجرؤ على هذا اللعب حتى نتخلّص - كما سنرى لاحقًا - من أسْر الكلام اليومي ومفاهيمه. وحتى لو أردنا أن نسلّم بأن العالم يعني الصورة الذاتيّة للتصوّر الإنساني للكائن في ذاته، وبأنه ليس هناك أيّ كائن في ذاته وأنّ الكلَّ يجري في الذات فقط، فيجب أن نطرح، بجانب أسئلة أخرى، السؤالَ: كيف يُمكن أن يصل الإنسان أصلًا إلى تصوُّرٍ ولو ذاتيّ عن الكائن، لو لم يكن الكائنُ قبل ذلك متجليًا له؟ ما أمر هذا التجلّي للكائن بما هو كذلك؟ إذا كان "في كلّيّته" ينتمي قبلا إلى هذا الأخير، أفلا يكون إذن منفلتًا بالفعل [415] من ذاتيّة الإنسان، أيْ هنا من مشيئته اللحظيّة كلّ مرّة؟

لكن لِمَ كلّ هذه المتاهات عبر كلّ هذه الأسئلة المربِكة التي لا تقرّبنا أيَّ خطوة من الجواب عن سؤالنا الموجَّه عن ماهيّة العالم؟ هكذا يفكّر الفهم العامّي، وهو يفكّر هكذا لأنه يَعُد مسبقًا أنّ الجواب عن السؤال عن ماهيّة العالم له نفس معنى الجواب عن سؤال يتعلّق بتداولات البورصة اليوم. قد نكون متحرّرين من هذا الرأي الصلب، ومع ذلك ننساق إلى أن نفترض بأنه يُمكن الجواب عن هذا السؤال عن ماهيّة العالم من خلال ملاحظة بسيطة، وذلك مثلًا بأن نتابع تأويل الحال الوجداني الأساسي للملل إلى أبعد حدّ وأن نُخبر عن ماذا يعني تجلّي الكائن في كلّيّته. من المؤكّد أنْ نسأل أخيرًا راجعين إلى هذا الحال الوجداني الأساسي، فبدون ذلك سيكون تأويله في سياق هذه المحاضرة بلا جدوى. أمّا هل نحن مهيّئون بشكل كافٍ لهذا التساؤل الارتدادي، فهذا سؤال آخر. وهو يصبح ملحًّا إذا تذكّرنا بأنّ تأويل الحال الوجداني الأساسي لم يجعلنا نفهم معيشًا نفسيًّا على الأرضيّة الرّاسخة لمفهومٍ عن الإنسان (النفس، الوعي)، بل أنّ هذا الحال الوجداني الأساسي فتح لنا، على عكس ذلك تمامًا، منظورات أصليّة عن الكينونة الإنسانيّة. وإذن يجب أن يكمن استعدادنا لمشكلة العالم في أن نضع الأسئلة التي ظهرت الآن بصدد تجلّي الكائن، وبالتالي بصدد التجلّي في كلّيّته، في اتجاه هذا المنظور الوحيد الذي يقتضي أنْ لا نتحرّك من حيث لا

ندري وتلقائيًا في موقف غير لائق حتى وإن كان طبيعيًا. والآن بالذات، وقد أمسكنا حقًّا بالمشكلة، نوجد في أزمة. فما يميّز كلّ تفلسف عن كلّ توجُّه علمي هو أنه في اللحظة التي ينبغي فيها أن تنبثق المعرفة الفلسفيّة بالمعنى الحقّ [416] لا يكون الحاسم هو التوثّب والإمساك، بل التمعُّن في موقع الاعتبار، وهو أمر لا علاقة له بتأمّل منهجي. إذْ عندما نتمعّن ونحن الآن في هذا الموضع الحَرِج، فهذا التمعّن لا يُمكن أن يتحقّق إلا في سياق بسط الشيء الذي تتعلّق به المشكلة.

§ 69 تأويل "من حيث" بوصفه جانبًا بنيويًا للتجلّي تأويلًا صوريًا أوّلَ

أ) ارتباط "من حيث" بصفته هيكلَ العلاقةِ وأطرافِ العلاقة مع الجملة الخبرية

لكن ما الأمر غير اللائق الذي أمكن أن يندسّ في مفاهيمنا؟ قلنا إن العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، وقد أشرنا سابقًا إلى وجود لغز ما في هذا التحديد هو هذا الـ "من حيث هو كذلك"، الكائن من حيث هو كذلك، شيءٌ ما من حيث هو شيءٌ ما، أ من حيث هو ب. ويمكن أن نقول ببساطة إن هذا الـ "من حيث" الأوّلي تمامًا ممتنع على الحَيَوان. يجب أن نمْعِن الفكر في ماهيّة التجلّي وفي تعييناته الأدقّ. الـ "في كلّيّته" يترابط مع هذا الـ "من حيث" الغامض. وإذا سألنا عن معنى "من حيث"، فسنقول في البداية إنه شكل للتعبير اللغوي، فهل يجوز أن نوافق على ذلك؟ ألا يصبح تفلسفنا متعلّقًا بمجرّد ألفاظ بدل أن يتعلّق بأشياء؟ لكن واضح لدينا مباشرة أننا عندما نفكر في "من حيث": أ من حيث هو ب، الكائن من حيث هو كذلك، نتصوّر شيئًا ما وإن كنا عاجزين للوهلة الأولى عن تقديم معلومة واضحة عنه. ولكي نزيد الطين بلّة يُمكن هنا أن نشير إلى أن هذا الـ "من حيث" أساسي أيضًا في اللاتينيّة - qua: من حيث، ens qua ens: الكائن من حيث هو كائن - وبالأولى في اليونانيّة - *he*: من حيث، *on he ón*: الكائن من حيث هو كائن. وهكذا فإن "من حيث" ليس مجرّد نزوة مرتبطة بلغتنا، بل إنه يتأسّس بشكل ما في معنى

الكينونة [417] نفسها كما هو واضح. فماذا يعني هذا التعبير اللغوي "من حيث"، qua, *he*؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يجب بالطبع أن نحدّق، إذا جاز التعبير، في هذه الأداة، أن نحدّق فيها مدّة كافيّة حتى نجد بعد ذلك شيئًا ما خلفها، بل يتعيّن أن نبرز السّياق الأصلي الذي منه ولأجله نشأ "من حيث" هذا كصيغة دلاليّة نوعيّة.

لكننا نلاحظ بسهولة أنّ "من حيث" يدلّ على "علاقة"، إذْ لا وجود لـ "من حيث" لذاته[26]، بل إنه يشير إلى شيء ما يقوم في علاقةِ "من حيث"، مثلما يشير إلى شيء ما آخر من حيث إن الأول يكونه. ففي "من حيث" تكمن علاقةٌ وبالتالي طرفا علاقةٍ، وهذان ليس فقط بوصفهما اثنيْن، بل إنّ الأوّل هو الواحد والثاني هو الآخر[27]. إلا أن هيكلَ هذه العلاقةِ وطرفيْها لا يحلّق في الفراغ، فإلى أين ينتمي؟ نصل إلى ذلك عندما نعبِّر عن "أ من حيث هو ب" بصيغة أخرى ونقول: "أ بوصفه ب". فلا يُمكن أن يقوم "من حيث" بوظيفته إلا إذا أُعطيَ قبلا كائنٌ، و"من حيث" يُستعمل للتعبير صراحةً عن أن هذا الكائن هو هكذا وهكذا. إن أ كائنا-ب يعطى قبلا؛ و"من حيث" يُبرِز صراحةً كونَ-ب المنتمي إلى أ. وفي واقع الأمر نعرف ماذا يعني "من حيث" قبل أن نوضّحه لغويًا، نعرف ذلك مثلًا في الجملة البسيطة "أ هو ب". فعندما نفهم هذه القضيّة نفهم أ من حيث هو ب، وإذن ينتمي "من حيث" في بنيته إلى الجملة الخبرية البسيطة. الـ "من حيث" هو جانب بنيوي من بنية الجملة بمعنى الجملة الخبريّة البسيطة[28].

26 für sich: لذاته، بشكل معزول ومستقل.

27 إنهما ليسا طرفين متكافئين لهما نفس المكانة، ولذلك لا يمكن وضع أحدهما في محلّ الآخر.

28 لفهم تأويل هايدغر يُستحسَن إعطاء مثال عيني والابتعاد عن هذه الصيغة الرمزية. ننطلق من مثال عيني: "الكرسي (يكون) أصفر". هذه الجملة تفترض كائنًا معطى قبلًا هو الكرسي، والجملة تعيّنه من حيث هو أصفر، تعيّنه من زاوية كونه أصفرَ. وهذا يعني أنّ "من حيث" يقوم في أساس الجملة الخبريّة البسيطة، حتى إذا لم تنطق به الجملة =

لكن الجملة البسيطة هي تلك التشكيلة التي يقال عنها إنها حقيقيّة أو خاطئة. تكون الجملة حقيقيّة عندما تتطابق مع ما تقول عنه؛ أي عندما تُخبِر عن ما هو الشيء وكيف هو من خلال تطابق قولنا معه. والإخبار عن الشيء يعني جعلَه جليًا، متجلّيًا. الجملة الحقيقيّة هي التي تتضمن تجلّيًا للشيء، وبنية الجملة التي تجعل الشيء متجلّيًا تحمل في ذاتها هذا الـ "من حيث".

[418] ولكننا رأينا أن تجلّي الكائن هو دائمًا تجلّي الكائن من حيث هو كذلك. فالـ "من حيث" يتلازم مع التجلّي، وموطنه مع هذا الأخير هو التشكيلة التي نسمّيها القضيّة البسيطة - "أ هو ب". وبناءً على ذلك سنصل مباشرةً إلى إيضاح لائق بصدد "من حيث" وتلازمها مع التجلّي، وبذلك بصدد التجلّي نفسه، ومن ثَمّ بصدد ماهيّة العالم، إذا تقصّينا بنية هذه التشكيلة، أي بنية "القضيّة".

ب) توجُّه الميتافيزيقا بحسب الـ *lógos* والمنطق جعل بسطها لمشكلة العالم غير أصلي

تسمّى القضيّةُ أو الحكمُ في الفلسفة القديمة الـ *lógos*، والـ *lógos* هو التيمة الرئيسة للمنطق **Logik**. ولمّا كان العالم يعني في البداية تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، فإن مشكلتنا عن العالم تَؤُول، عند الإضاءة الداخلية لبنية التجلّي، إلى مشكلة الـ *lógos*. ولمّا كان السؤال عن ماهيّة العالم سؤالًا ميتافيزيقيًا أساسيًّا، فإن مشكلة العالم تؤول كمشكلة ميتافيزيقيّة أساسيّة إلى المنطق. وبهذا يكون المنطق هو الأساس الحقّ للميتافيزيقا. وهذا الارتباط واضح جدًّا لدرجة أنه ينبغي أن نتعجّب لو لم يكن قد فرض ذاته على الفلسفة منذ القدم. وبالفعل، هذا الارتباط الذي بسطناه الآن بإيجاز في ضوء مشكلة العالم

صراحةً. فالكرسي الذي يتصف بأنه أصفر، بكونه أصفرَ يعطى قبلا، و"من حيث" الذي يوجد ضمنيا في الجملة الخبريّة يُستعمَل للتعبير صراحةً عن أن هذا الكائن - الكرسيّ - يكون أصفر، عن أنه ينتمي للكرسي كونه أصفر.

هو أساس ومسلك الميتافيزيقا الغربية كلّها وأسئلتها، ما دام المنطق حدَّد مسبقًا معالجة كلّ المشكلات المتعلّقة بالـ *lógos* وحقيقته بوصفها مشكلات ميتافيزيقيّة، أي بوصفها أسئلة عن الكون. لكن هذا يعني أكثر مما نخمّن للوهلة الأولى. والمؤشّر الأحدّ على هذا المعطى هو أننا اليوم ننعت، من حيث لا ندري وبدون تمحيص، عناصرَ [419] الكون التي نعرفها بصفتها عناصره الحقّ ونجعلها مشكلة ميتافيزيقيّة بأنها مقولات، وذلك من دون أن نفكر البتّة في منبعها. تعني *kategoría*، قول باليونانيّة، تلك الجوانب التي تلحق الـ *lógos* بكيفيّة معيّنة والتي يقولها ضرورةً بالمعيّة بصفتها *kategoriai*، وهذا المقول بالمعيّة له إمكانيّاته المعيَّنة. فتعيينات الكون تُفهم بصفتها مقولات، أي بصفتها تعيينات للكائن بالنظر إلى علاقته بالـ *lógos*. وهذا التوجُّه الأساسي للميتافيزيقا على ضوء الـ *lógos* لا يهيمن على الفلسفة - على تعيينات الكون بصفتها "مقولات" - فقط، وليس على التفكير العلمي بعامّة فقط، بل على كلّ تصرّف يفسّر الكائن أو يشرحه. ومع ذلك يجب أن نطرح السؤال هل هذا الارتباطُ بين المنطق والميتافيزيقا الذي تحجَّر تمامًا وأصبح عندنا تلقائيًا مشروعٌ، أم أنّ هناك أو يجب أنْ تكون هناك إشكاليّة أكثر أصليّة، وهل يعود تعطيل رؤية خصوصيّة مشكلة العالم حتى اليوم إلى توجّه صيغة السؤال المعتادة في الميتافيزيقا على ضوء المنطق بالمعنى الأوسع.

قبل أن نتابع تقصّي الجانب البنيوي "من حيث" نبرز مرّة أخرى الارتباطَ القائم بينه وبين مشكلة العالم التي توجّهنا. نصوغ مشكلة العالم في الأطروحة: الإنسان مشكِّل للعالم، وبذلك نشير إلى ارتباطٍ بين الإنسان والعالم. قد يكون تعيين ماهيّة الإنسان مطابقًا لبسط مشكلة تشكيل العالم. ولا يحقّ أن نعود في معالجة مشكلة العالم إلى أيّ تعريف كان للإنسان، بل ينبغي أن نتملَّك نظرة إلى الإنسان تصبح فيها ماهيّة الإنسان نفسها على الأقلّ موضعَ سؤال. لم نتقيّد بتعريفٍ، بل بسطنا المشكلة انطلاقًا من حال وجداني أساسي، لا سيّما أن هذا نفسه يتّجه إلى أن يكشف كينونةَ الإنسان بما هي كذلك، أي في الوقت نفسه الكائنَ في كلّيّته الذي يوجد الإنسانُ وسطه. [420] وإذا كنا قد أمّنّا بذلك مهمّة

مشكلة العالم من حيث محلّها وأساسها، فإن صعوبةً حاسمة تنشأ مع ذلك هنا. نتذكّر أن تأويل حال وجداني أساسي لم يكن بأيّ وجه وصفًا ملاحِظًا لخاصيّة نفسيّة لدى الإنسان. والصّعوبة التي كانت تواجهنا هناك لبلوغ الموقف السليم للسؤال عن الإنسان تزداد هنا حدّة، فقد أمّنّا المشكلة بأنْ أخذنا العالم بصفته تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، وأبرزنا في ذلك تعيينيْن: جانب الكائن من حيث هو كذلك وجانب "في كلّيّته". ويتعيّن الآن أن نبسط المشكلة على نحو يجعلنا ندرك الترابط بين هذين الجانبين البنيويين من أساسه ونفتح بذلك ثغرة نلج منها إلى الظاهرة نفسها. إذا تصدّينا عينيًا لمهمّة إيضاح الجانب البنيوي "من حيث هو شيء ما"، فسيظهر أن هذه المهمّةَ مفهومةٌ من تلقاء ذاتها، لا سيّما أنها قادتنا إلى سياق معروف وتم الاشتغال عليه في تاريخ الفلسفة مرارًا. فالـ "من حيث" هو علاقة، ويرتبط بصفته علاقةً بأطراف العلاقة، هو علاقة يلمع أمامنا طابعُها إذا وصفناها هكذا: "أ بوصفه ب"؛ يوجد "من حيث" في علاقة مع كون-ب المنتمي إلى أ؛ وكون-ب المنتمي إلى أ يعبَّر عنه في الجملة "أ هو ب". ففي أساس الجملة نفسها يكمن إذن بالضرورة تصوّر "أ من حيث هو ب". وبذلك نلمس ارتباط ـ "من حيث" مع الجملة، مع الـ *lógos*، مع الحكم. ليست ظاهرة الـ *lógos* هذه معروفة فقط في الفلسفة عُمومًا وفي المنطق على الخصوص، بل إن الـ *lógos* في معناه الأعمّ بصفته عقلًا، بصفته ratio، هو البُعد الذي بُسِطت انطلاقًا منه إشكاليّة الكون، وهذا ما جعل هيغل، آخر الميتافيزيقيّين الكبار للميتافيزيقا الغربية، يطابق الميتافيزيقا مع المنطق كعلم للعقل.

لا شك أن ارتكازَ الميتافيزيقا المذكور على حقيقة الجملة وتوجُّهَها [421] على ضوئها ضروريّ من زاوية ما، لكنه ليس أصليًا. وعدم أصليّته هذا عطّل إلى الآن بسط مشكلة العالم بشكل سليم، فهذا الارتباط بين الميتافيزيقا والمنطق الذي أصبح مفهومًا من تلقاء ذاته هو الذي عاق، من دون أن يرى المرء ذلك مباشرة، بسْط الإشكالية الأصليّة التي تسمح بالنفاذ إلى مشكلة العالم. ولهذا لا ينبغي أن نتفاجأ إذا كانت قد اندسّت إلى إشكاليّتنا أيضًا صيغ معيَّنة للسؤال غير

لائقة. ولا يحقّ أن نتعجب من أننا نحن أنفسنا نتحرّك في هذا العرض المؤقّت لمشكلة "من حيث" في صيغة غير لائقة للسّؤال تصبح وبالا إذا تشبّثنا بها هي وحدها.

§ 70 تأمل منهجي مبدئي لفهم كلّ المشكلات والمفاهيم الميتافيزيقيّة. شكلان أساسيّان لسوء تأويلها

أ) سوء التأويل الأول: معالجة المشكلات الفلسفيّة كما لو كانت شيئًا قائمًا بالمعنى الواسع. الإعلان الصّوري طابعًا أساسيًا للمفاهيم الفلسفيّة

نريد أن نعالج هذه المسألة بإيجاز، لا سيّما أننا بهذه المناسبة أمام تأمل منهجي مبدئي ينبغي أن يقدّم توجيهًا لفهم كلّ المشكلات والمفاهيم الميتافيزيقيّة. أحيل بإيجاز على سياق برز أول مرّة مع كانط في معرض تأسيسه للميتافيزيقا. فكانط هو أول من أبرز "مظهرًا"[29] - وبالضبط ضروريًّا - في المفاهيم الميتافيزيقيّة، وهذا المظهر لا يحكم على هذه المفاهيم بالبطلان، لكنه من جِهة أخرى يفرض إشكاليّة خاصّة [422] بالنسبة إلى الميتافيزيقا. يسمّي كانط هذا المظهر المظهر الجدلي. وليس المهمّ هنا هو "التسمية"، بل الشيء. يفهم كانط من المظهر الجدلي للعقل خصوصيّةً نوعيّة تتمثّل في أنّ هناك مفاهيم للتفكير الإنساني تعني شيئًا أخيرًا وأعمّ، وأنّ هذه المفاهيم الأخيرة والحاسمة بالذات، التي تقود كلّ التفكير العيني وتؤسّسه بمعنى ما، تفتقر بمقتضى ماهيّتها إلى إمكان إثبات مشروعيّتها بواسطة عِيانِ[30] ما تقصده حقًا. ونظرًا إلى أن إمكان إثباتها

---

29 Schein: المظهر. يسمي كانط هذا المظهر المظهر الجدليّ لأن معالجته تنتمي إلى الجدل بوصفه منطق المظهر في مقابل التحليليّة كمنطق للحقيقة. ويطلق عليه أيضًا المظهر الترنسندنتالي لأنه لا ينتج عن ظروف تجريبية أو عارضة، بل يتأسّس في البنية القبليّة لقدرتنا المعرفية وينشأ من طبيعة العقل نفسه. الجدل الترنسندنتالي هو كشف نقدي للأوهام التي يقع فيها العقل المحض بالضرورة لأنها تنبع من بنيته.

30 Anschauung: عِيان، حدس.

غائب، وإلى أن الفهم لا يرى هذا الغياب ويَعُد أن إثباتها ليس لازمًا أصلًا، بل يَعتبِر أنه أُنجز على أساس قبلي، فإنه يسقط ضحيّة مظهرٍ. عالج كانط مشكلة المظهر الجدلي هاته في القسم الرئيس الثاني من نظريّة العناصر الترنسندنتاليّة، أي في الجدل الترنسندنتالي. نترك جانبًا هل بسَط كانط مشكلة المظهر الجدلي وأسَّسها بجذريّة كافيّة أم لا.

الأساسي بالنسبة إلينا أمر آخر، فهناك مظهر آخر أكثر أهميّة وأصليّة من المظهر الجدلي الذي أبرزه كانط يترسّخ في كلّ تفكير فلسفي ويعرِّضه لسوء الفهم. إن التفلسف لا يكون حيًّا إلا عندما يأتي إلى الكلمة، عندما يعبِّر عن ذاته، وهو ما لا يعني بالضرورة "إبلاغه لآخرين". وإذا كان التفلسف يأتي إلى الكلمة في المفهوم فهذا ليس وبالًا لا رادَّ له، بل هو ماهيّةُ هذا الفعل الإنساني الأساسي وقوتُه. والتفلسف عندما يعبَّر عنه يتعرّض لسوء الفهم، ليس فقط لسوء الفهم الذي يكمن في الالتباس والتقلب النسبيَّيْن لكلّ اصطلاح، بل لسوء الفهم الجوهري الذي يتعلق بالمضمون والذي يقع فيه حتمًا الفهم العامّي، إذْ يتناول كلّ ما يبدو له فلسفيًّا كما لو كان شيئًا قائمًا ويَعُده مسبقًا، لا سيّما إذا كان يظهر له أساسيًّا، في نفس مستوى الأشياء التي [423] يباشرها يوميًّا، ولا يراعي وأيضًا لا يُمكن أنْ يفهم أنّ ذلك الذي تعالجه الفلسفة لا ينفتح إلا في تحوُّلٍ للكينونة الإنسانية وانطلاقًا منه. بيد أن هذا التحوّل الذي تتطلّبه كلّ خطوة فلسفيّة من الإنسان يقاومه الفهم العامّي بمقتضى ميْل طبيعي إلى الراحة يتأسّس في ما سمّاه كانط ذات مرّة البقعة "الرخوة"[31] في الطبيعة الإنسانيّة. وهذا يعني إذا طبّقناه على مشكلتنا الموجِّهة أننا سوف نبحث في البداية تحت عنوان "العالم" - وربما هنا أقوى من أيّ مكان آخر - عن شيء قائم في ذاته نريد أن نلاحظه حتى يُمكن أن نستند إليه في كلّ حين. ويجب أنْ نرى منذ البدء أنّ الأمر ليس هكذا، وأننا

---

31 كانط: الدين في حدود العقل وحده، مؤلّفات كانط، أعدها للنشر إرنست كاسيرر. المجلد الرابع، برلين 1923، ص. 178:

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloen Vernunft. Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. VI. Berlin 1923. S. 178 [المؤلّف]

مع ذلك نميل إلى أنْ نتيه بهذا المعنى. وبعبارة أخرى: المعرفة الفلسفيّة بماهيّة العالم ليست ولن تكون أبدًا أخذَ علم بشيء قائم، وإنّما فتحًا مدرِكًا لشيء ما في تساؤل موجَّه بشكل معيَّن لا يجعل أبدًا، من حيث هو تساؤل، ما نسأل عنه شيئًا قائمًا. وهذا التساؤل المتوجِّه بشكل معيّن هو نفسه ضروريّ لكي نجعل العالم وغيره تيمة بشكل لائق ونبقيه كذلك.

وإذا تساءلنا الآن بمراعاة ما قيل عن ما أنجزناه حقًا في تحديدنا السابق لبنية "من حيث"، وعن كيفيّة نهجنا خلال ذلك، فيمكن أن نتفاهم حول ذلك كما يلي: أشرنا إلى العالم بواسطة طابع تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته. ينتمي إلى التجلّي الـ "من حيث" - الكائن من حيث هو كذلك، من حيث هو هذا وهذا. وقادنا شرح "من حيث" بشكل أدقّ إلى القضية وحقيقة القضيّة. فكيف شرحنا إذن "من حيث"؟ وما خطوتنا الأولى لفهم "من حيث"؟ قلنا: لا يُمكن أن يكون "من حيث" لذاته[32]، [424] إنه علاقة تمتدّ بين طرف وآخر: شيء ما من حيث هو شيء ما. وهذا التحديد صحيح صوريًا، لأننا يُمكن بالفعل أن نفهم "من حيث" في صورة علاقة عُمومًا. لكننا نرى بسهولة أننا بتحديدنا هذا الأكثر فراغًا لـ "من حيث" - لعلاقة "من حيث" - نكون قد تخلّينا سلفًا عن ماهيّته الخاصّة. "فواو العطف" وكذلك "أو" هي أيضًا علاقة بين طرفين: أ و ب، ج أو د. ويمكن الردّ على ذلك بأن تحديد "من حيث" باعتباره "علاقة" يبقى بلا خطورة، إذا تذكّرنا أننا يُمكن أن نستدرك ونضيف التحديدَ النوعي لهذه العلاقة بصفتها مختلفة عن علاقة العطف مثلًا. لكن هنا بالذات يتجلّى ما هو وبيل في كلّ تحديد صوري، إذْ يبقى موضعَ سؤال هل نصيب عُمومًا ماهيّة "من حيث" حتى إذا حاولنا أن نقدِّم طابعها النوعي. وهذا موضع سؤال، لأن تحديد "من حيث" بوصفه علاقة الذي يظهر بدون خطورة - لأنه صائب في كلّ حين - يسطِّح الظاهرة كلّها. وهذا يعني أنه عندما يحدَّد شيء ما بوصفه علاقة، يُغفَل البُعد الذي يُمكن أن تكون فيه العلاقة التي يتعلّق بها الأمر ما هي. وعلى أساس

32 für sich: معزول، مستقلّ عن آخر.

إغفال هذا البُعد تُعادَل العلاقة مع أيّ علاقة كيفما كانت. أخذنا العلاقة مسبقًا تلقائيًا على أنها ما يمتدّ بين شيء ما وشيء ما قائمين بالمعنى الأوسع. ليس هذا وحسب، بل إن الفكرة الفارغة والصّوريّة عن العلاقة تُفهم في الوقت نفسه بصفتها تابعة لتعدّد ما - فارغ هو أيضًا - من أطراف العلاقة التي يؤخذ نوع كونها من غير تمييز تمامًا، وهذا يعني على ضوء ما سلف أنه يؤخذ بمعنى ما هو قائم بالمعنى الأوسع: شيء ما من حيث هو شيء ما. ومن هنا وجدنا أنفسنا منقادين بشكل آمن تمامًا إلى القضيّة باعتبارها تنطق بهذه العلاقة بما هي كذلك. وذلك الشكل البسيط من القضيّة الذي نعرفه كقضيّة حمليّة هو فقط الشكل الأوّلي للجملة ضمن [425] التصرُّف إزاء الكائن والكلام عليه اللّذيْن لا يعرفان تمييزًا في الحياة اليوميّة (المنطق، النحو، الكلام واللغة). ولهذا إذا كنّا قد شرحنا "من حيث" بتحديده بصفته "علاقة"، فهذا يعني أننا اعتبرنا، من دون أنْ ندري، أنّ بُعد هذه العلاقة هو مجال ما هو قائم عُمومًا. ولهذا فلا أمل في أنْ نصيب انطلاقًا من ذلك ماهيّة "من حيث" في وقت ما - إلا إذا كنّا قبل ذلك قد أبصرنا شيئًا من ماهيّة "من حيث" الحقيقيّة.

وعلى الرَّغم من ذلك يُمكن أن نستمرّ في تسمية "من حيث" علاقةً وأن نتكلّم على علاقة-"من حيث". ويكفي أنْ نتذكّر أنّ التحديد الصّوري لا يعطي الماهيّة، بل بالعكس إنه على أقصى تقدير يعلن فقط عن مهمّة حاسمة هي إدراك العلاقة انطلاقًا من بُعدها الخاصّ، بدل أن نسطّح هذا البُعدَ من خلال التحديد الصّوري. وتحديد "من حيث" بوصفه علاقة لا يقول شيئًا عن "من حيث" بما هو كذلك، بل يتضمّن فقط توجيهًا إلى مهمّة من نوع خاصّ. ولهذا أتكلّم بصدد تحديد "من حيث" على الإعلان الصّوري[33]. ولا يُمكن هنا أن نعرض أهميّة هذا الإعلان الصّوري بالنسبة إلى مفاهيم الفلسفة كلّها.

ينبغي أن نشير إلى أمر واحد فقط، لأن له دلالة خاصّة بالنسبة إلى فهم

---

33 formale Anzeige.

مشكلة العالم، لكن أيضًا بالنسبة إلى فهم المشكلتين الأُخرَيَتين. كلّ المفاهيم الفلسفيّة معلِنة صوريًا، وهي لا تتيح إمكان الإدراك الحقّ إلا إذا اعتُبرت كذلك. نشرح ماذا يعني هذا الطابع الأساسي للمفاهيم الفلسفيّة بالمقارنة مع كلّ المفاهيم العلميّة من خلال مثال ملحّ بشكل خاصّ، من خلال مشكلة الموت، وبالذات موت الإنسان. بسطتُ مشكلة الموت هذه في § 46 من "الكون والزمان" وما بعدها[34] في سياق معيّن تمامًا يُمكن أن نتركه الآن جانبًا. ويمكن أن نقول بشكل تقريبي تمامًا إن كينونة الإنسان هي بهذا الشكل أو ذاك كون نحو الموت. فالإنسان يتصرّف [426] دائمًا بكيفيّة ما إزاء الموت، أيْ إزاء موته هو. وهذا يعني أنْ الإنسان يمكن أنْ يستبِق الموت بصفته الإمكانيّة القصوى لكينونته وأنْ يفهم ذاته انطلاقًا من ذلك في "الذاتيّة"[35] الأخصّ والتامّة لكينونته. وفهم الكينونة يعني أنْ نتمكّن من تدبير "الكينونة"، أنْ نستطيع "الكينونة". وأنْ نفهم أنفسنا انطلاقًا من هذه الإمكانيّة القصوى للكينونة يعني أنْ نتصرّف على أساس أننا موضوعون في الإمكانيّة القصوى. حدّدنا هذا التحرّر الذي يستبِق موتنا الخاصّ بوصفه شكلًا للكينونة تكون فيه "ذاتَها"[36] بكيفيّة أصيلة، بوصفه أصالة للوجود تتميّز عن لاأصالة حركة الانشغال اليومي الذي ينسى ذاته. وحتى إذا انتزعنا المشكلة من سياقها ونظرنا فقط إلى فحواها الخاصّ وإلى أسلوب عرضها، فلن يكون فهم ما هو حاسم فيها بالغ الصعوبة. ومع ذلك يفرض سوء الفهم ذاته المرّة تلو المرّة في ثبات صارم. ولا يعود ذلك إلى نقصٍ في حدّة الفهم لدى القارئ، ولا إلى نقصٍ في الاستعداد للإقبال على ما يُعرَض، وفي هذه الحالة ليس أيضًا - كما أتصوّر - إلى نقص في نفاذ التأويل، بل إلى "الميل الطبيعي إلى الراحة" لدى الفهم العامّي الذي يبقى كلُّ واحد منّا أسيرًا له والذي يعتقد أنه يتفلسف عندما يقرأ كتبًا فلسفيّة أو يكتب عنها ويحاججها. وبالنسبة إلى المشكلة المذكورة يجري الأمر هكذا: إذا كان الاستباق إلى الموت يمثّل أصالة الوجود

---

34 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 429 وما بعدها.

35 die Selbstheit.

36 selbst.

الإنساني، فإنه يجب على الإنسان، لكي يوجد على نحو أصيل، أن يفكر على الدوام في الموت. وإذا حاول ذلك فلن يمكنه أبدًا أن يتحمّل الوجود، وستبقى الكيفيّة الوحيدة لهذا الوجود الأصيل هي الانتحار. والحال أن البحث عن ماهيّة الوجود الأصيل للإنسان في الانتحار، في تدمير الوجود، هو نتيجة مجنونة وتتضمن خُلفًا. وعليه فالتأويل المذكور أعلاه للوجود الأصيل بصفته استباقًا نحو الموت هو اعتباط محض نابع من تصوّر للحياة ممتنع سلفًا في ذاته. [427] أين يكمن هنا سوء الفهم؟ ليس في خطإٍ في الاستنتاج، بل في الموقف الأساسي الذي لا نحتاج إلى أن نتخذه بشكل صريح، لأنه حاضر هنا انطلاقًا من العيش الطبيعي؛ هذا الموقف يجعل المرء يَعُد مسبقًا ما قلناه إخبارًا عن خصائص الإنسان الذي يوجد أيضًا بجانب الحَجَر والنبات والحَيَوان. ففي الإنسان هناك علاقة قائمة بالموت يُزعَم أنها تمثّل الوجود الأصيل للإنسان، أي يُطلب أن تصبح هذه العلاقة القائمة بالموت وضعًا دائمًا لدى الإنسان. ولكن لأن الناس الذين هم هنا لا يستطيعون تحمُّل ذلك ولأنهم مع ذلك قائمون بالذات وغالبًا في شكل طيّب جدًّا، فذلك التصوّر المظلم للوجود ممتنع.

في هذا التصوّر الأساسي الذي يفعل فعله سلفًا من دون تمحيص يُعتبر الموتُ وتُعتبَر علاقةُ الإنسان بالموت مثل شيء قائم. وحيث إن الفهم العامّي يَعُد أنّ الكائن الحقّ هو الذي يكون قائمًا على الدّوام، فإنه يرى أنّ أصالة الوجود تكمن في أنْ تكون العلاقة بالموت قائمة على الدوام، أي في التفكير الدائم فيه. في هذا التصوّر الأساسي الذي لا يحقّ لأحد منّا أن يبرّئ نفسه منه يحدث من البدء التغاضي عن أن الطابع الأساسي للوجود، لإنجاز الإنسان لوجوده يكمن في العزم[37] وعن أن العزم ليس حالة قائمة أمتلكها، بل إن العزم، بعكس ذلك، هو الذي يمتلكني. والعزم من حيث هو كذلك ليس دائمًا ما هو إلا بوصفه لحظة، بوصفه لحظة الفعل الواقعي. ولأن لحظات العزم هذه لها طابع زماني، فإنها لا تتزمَّن دائمًا إلا في زمانيّة الكينونة. صحيح أن الفهم العامّي يرى في

---

37 Entschlossenheit.

الزمان اللحظةَ أيضًا، لكنه يَعُد اللحظةَ مجرّدَ برهة، ولأن البرهة عابرة فإنه يَعُدها ما يبقى قائمًا وقتًا قصيرًا فقط. فهو لا يستطيع أن يرى ماهيّة اللحظة التي تكمن في ندرتها بالنظر إلى كلّيّة [428] زمان كينونةٍ. ولا يستطيع الفهم العامّي أن يدرك ندرة اللحظات والامتداد المتخارج[38] لهذه الندرة، وذلك لأنه يفتقر إلى قوة التذكّر. إذْ ليست له ذاكرة إلا لِما حَفِظ فيه سابقًا شيئًا ما قائمًا بصفته لم يبق الآن قائمًا. وما نسمّيه ندرة الفعل العازم هو ميزة للّحظة تستمدّ منها بالذات علاقة نوعيّة تمامًا بزمانيّتها. إذْ عندما لا تتزمّن اللحظة، فهذا لا يعني أن لا شيء قائم، بل هناك دائمًا سلفًا زمانيّة الحياة اليوميّة. ولهذا فليس صحيحًا أنه يجب على الإنسان أن يتسلل من الاستباق إلى الموت، لأنه لا يتحمّله، عائدًا من جديد إلى لاأصالة فعله، بل إن هذه العودة إلى اللاأصالة هي انطفاء اللحظة الذي لا يأتي في نهاية التحليل من أسباب خارجيّة ما، بل يتأسّس ماهويًا في لحظيّة اللحظة. وعلى الرَّغم من أن يوميّة الكينونة - عندما تبقى في اللاأصالة - هي بالمقارنة مع اللحظة والتماعها انتكاس، إلا أنها ليست البتّة في ذاتها أمرًا سلبيًّا، وقبل كلّ شيء ليست أبدًا مجرّد شيء قائم، مجرّد حالة دائمة تقطعها لحظات الفعل الأصيل. فكلّ الترابط بين الوجود الأصيل وغير الأصيل، بين اللحظة وغياب اللحظيّة، ليس شيئًا قائمًا يجري في الإنسان، بل هو ترابط ينتمي إلى الكينونة. ولهذا لا يُمكن فهم المفاهيم التي تُظهِره إلا بشرط ألّا تُعتبَر دلالاتٍ على خصائصَ واستعداداتِ شيءٍ قائم، بل إعلاناتٍ عن أن الفهم يجب أولا أن ينتزع ذاته من التصوّرات العاميّة للكائن وأن يتحوَّل قصدًا إلى "الكينونة" فيه. ويكمن في كلّ واحد من هذه المفاهيم - الموت، العزم، التاريخ، الوجود - مطلب هذا التحوُّل، وذلك ليس كتطبيق أخلاقي لاحق لما أُدرك، بل [429] كفتح سابق لبُعدِ ما يقبل الإدراك. ولأن المفاهيم إذا بلغناها بكيفيّة حقّ تعبّر دائمًا عن مطلب ذلك التحوّل، لكن لا يُمكن أبدًا أن تسبّبه، فإنها معلِنة. إنها تومئ إلى داخل الكينونة، و"الكينونة" هي دائمًا - كما أفهمها - كينونتي أنا. ولأنها في هذا الإعلان تومئ

---

[38] extatische Weite.

بحسب ماهيّتها كلّ مرّة إلى عينيّة الكينونة المفردة في الإنسان، لكنها لا تحمل معها أبدًا هذه العينيّة في فحواها، فإنها معلِنة صوريًا.

ويمكن في كلّ حين أن نأخذ هذه المفاهيم في فحواها متجاهلين أنها معلِنة، لكنها بذلك لا تدلّ على ما تعنيه، وفوق ذلك - وهذا هو الأمر الوبيل بحقّ - تصبح منطلقًا، يُزعم أنه حقّ ومحصور بصرامة، لصيغ للأسئلة فاقدة لكلّ أرضيّة. والمثال البارز على ذلك هو مشكلة الحريّة الإنسانيّة ومعالجتها في إطار مفهومٍ للسبب يتوجَّه على ضوء نوع كون ما هو قائم. وحتى عندما يبحث المرء في مقابل السببيّة الطبيعيّة عن سببيّة أخرى في الحريّة وكحريّة، فإنه يبحث منذ البدء عن سببيّة، أي يجعل الحريّة مشكلة بدون أن يراعي الإعلانَ عن طابع وجود وكينونة الكائن الذي يسمى حرًّا. ويمكن أن نبيِّن انطلاقًا من هذه المشكلة كيف أن كانط رأى بالتأكيد مظهرًا، إلا أنه سقط خلال ذلك بالذات ضحيّة المظهر الميتافيزيقي الأصلي. فمصير مشكلة الحريّة هذا بالذات في إطار الجدل الترنسندنتالي يبيِّن بوضوح أنّ الفيلسوف ليس محصَّنًا أبدًا إزاء هذا المظهر الميتافيزيقي، وأنّ كلّ فلسفة يجب أن تسقط ضحيّة هذا المظهر كلّما زاد حرصها على بسط الإشكاليّة بجذريّة. وعلى ضوء هذا المثال العيني يجب أن تتضح الصعوبة الخاصّة التي نواجهها نحن عندما نريد أن ندرك ماذا نعني بمشكلة العالم وبأطروحة "الإنسان مشكِّل للعالم"

نُجمِل مرّة أخرى الملاحظة الوسيطة المنهجيّة التي قمنا بها. انتقلنا [430] إلى تهييء لمشكلة تشكيل العالم له في الظاهر مجرّد طابع منهجي. لكن هذا التهييء لم يكن منهجيًا بمعنى أنه يتعلق بتقنيّة مفصولة عن سؤال الشيء، بل بمعنى منهج متشابك صميميًا مع الشيء نفسه. وفي البداية أوْضحتُ هذه المشكلة بالإشارة إلى إنجاز كانط - عند تأسيس الميتافيزيقا - الذي يكمن في كشف المظهر الجدلي. وفي مقابل هذا المظهر الجدلي الذي يتعلّق بنوع معيّن من المفاهيم، وهنا من جديد بجانب معيّن هو عدم قابليّتها للإثبات العياني، رجعنا إلى مظهر أكثر أصليّة، إلى مظهر يُمكن إدراك ضرورته انطلاقًا من ماهيّة الإنسان.

لا يُمكن أن نخوض هنا في تعليل هذا المظهر، فما يشغلنا هو فقط السؤال عن إمكان أن نتجنّب ولو نسبيًا هذا المظهر في معالجة مشكلتنا العينيّة، في معالجة السؤال عن ماهيّة العالم. ولأجل ذلك من الضروري التمعن في الطابع العامّ للمفاهيم الفلسفيّة، في أنها كلّها معلِنة صوريًا. وهي معلِنة بمعنى أن المضمون الدّلالي لهذه المفاهيم لا يقصد ولا يقول مباشرة ما يتعلق به، بل لا يقدّم إلّا إعلانًا أو إشارة إلى أن الفاهم مدعوّ من قِبل هذا السّياق المفاهيمي إلى أن يحوّل ذاته إلى الكينونة. أما عندما نأخذ هذه المفاهيم متحلّلةً من إعلانها كما لو كانت مفهومًا علميًّا بمعنى التصوّر العامّي للفهم، فإن صيغة السؤال في الفلسفة تتيه أمام كلّ مشكلة مفردة. وقد أوضحنا ذلك بشكل موجز في تأويل "من حيث". قلنا إنه علاقة وإنه بذلك يحيل على الجملة التي يُمكن أن تكون حقيقيّة أو خاطئة. وبذلك نكون أمام ارتباط "من حيث" مع حقيقة الجملة وبالتالي أمام ما ثبّتناه في مفهوم العالم بوصفه تجلّي الكائن. وعلى ضوء مثال عيني هو مثال الموت أوضحنا أكثر أن الخطأ الطبيعي للفهم العامّي [431] يكمن في أنه يأخذ كلّ عرْض فلسفي يصادفه بمعناه هو كقضيّة حول خصائص الكائن من حيث هو قائم. وتبيَّن، من خلال الاستنتاجات التي تفرض نفسها عندما يفهم المرء الموت باعتباره خاصيّة ممكنة للإنسان، أنه بذلك يسدّ الطريق تمامًا أمام إمكان الفهم. وما لمَّحت إليه هنا بصدد الموت له النتائج نفسها بالنسبة إلى السؤال عن ماهيّة الحريّة، باعتبار أن كانط أقحم هذه المشكلة بالأحرى في مسلك مغلوط.

ما عرضْتُه الآن بإيجاز عن الإعلان الصّوري يصحّ بمعنى متميّز عن مفهوم العالم. فالعالم ليس الكائنَ القائم في ذاته، ولا أيضًا بنيةً للكينونة قائمةً في ذاتها على نحو ما. فلا يُمكن أبدًا أن نجعل ظاهرة العالم أمام نظرنا مباشرةً. ويمكن هنا أيضًا بالتأكيد أن نستخرج من التأويلات التي أنجزناها بصدد مشكلة العالم فحوًى متحلّلا من الإعلان وأن نسجّله في تعريف موضوعي يُمكن أن يُنقل للآخرين، إلا أننا بذلك ننزع من التأويل قوة تجذّره، لأن الفاهم لا يستجيب للتوجيه الذي يكمن في كلّ مفهوم فلسفي.

ب) سوء التأويل الثاني:
الارتباطُ المغلوط بين المفاهيم الفلسفية وعزلُها

بفعل هذا التقصير ينتقل التأمل النظري الفلسفي إلى البحث - وهذا هو **الجانب الثاني من سوء التأويل** - عن **ارتباط مغلوط بين المفاهيم الفلسفيّة**. نعرف جميعًا أنه منذ أن أسّس كانط الميتافيزيقا انتشر في الفلسفة الغربيّة النزوعُ إلى النسق في مدى غير مسبوق. وهذه ظاهرة غريبة كما أن حوافزها غير واضحة. وهي تعود إلى أن مفاهيم الفلسفة، إذا أُخِذت في ماهيّتها الداخليّة، [432] تحيل على بعضها البعض، وهذا يوعز بالبحث فيها هي نفسها عن ارتباط محايث بينها. ولأن كلّ المفاهيم والسّياقات التأويليّة المعلِنة صوريًا تخاطب الفاهم بالنظر إلى الكينونة فيه، فإنه ينجم عن ذلك أيضًا ارتباطٌ خاصّ تمامًا بين هذه المفاهيم. وهو لا يكمن في تلك العلاقات التي يُمكن بلوغها عندما نوجِّه تلك المفاهيم، وهي متحلِّلة من طابعها كمفاهيم معلِنة، جدليًا إزاء بعضها ونختلق نسقًا للكينونة، بل إن ارتباط المفاهيم الأصلي والوحيد تُنشِئه سلفًا الكينونةُ نفسها. وتتوقّف حيويّة الترابط على مدى قدوم الكينونة كلَّ مرّة إلى ذاتها (وهو ما لا يعني درجة التفكُّر الذاتي). فالارتباط تاريخيّ في ذاته، إنه مختفٍ في تاريخ الكينونة. ولذلك فليس هناك بالنسبة إلى التأويل الميتافيزيقي للكينونة أيُّ نسق للكينونة، بل إن الارتباط المفهومي الداخلي هو ارتباط تاريخ الكينونة نفسه الذي يتغيّر باعتباره تاريخًا. ولهذا لا يُمكن أبدًا بالمعنى القوي أن نأخذ المفاهيم وبالأحرى المفاهيم الأساسيّة المعلِنة صوريا بوصفها معزولةً. وتمنع تاريخيّةُ الكينونة أكثر مما تمنع النسقيةَ كلَّ عزل أو فصل عازل للمفاهيم المفردة. والميل إلى ذلك يكمن أيضًا في الفهم العامّي، وهو يتزاوج بشكل خاصّ مع النزوع إلى أخذ كلّ ما يصادفنا على أنه شيء قائم. ونضرب على ذلك أيضًا مثالا، طبعًا ليس لكي نُظهِر فشل الفهم العامّي، وإنّما لكي نَشحَذ النظر إلى صعوبة الفهم المناسب ومطالبه الداخليّة.

ينبغي هنا أن نلَمِّح إلى المثال بشكل تقريبي: تعني الكينونة فيما تعنيه أنّ

تتصرّف بوصفها كائنًا إزاء الكائن من حيث هو كذلك، وذلك بحيث يشارك هذا التصرّف في تشكيل كون الكينونة الذي ننعته بالوجود. [433] ويكمن ما تكون الكينونة في كيف تكون، أي كيف تنجز وجودها. يكمن ما تكون الكينونة، أي ماهيّتُها، في وجودها (الكون والزمان، ص. 42)[39]. وليس كلّ تصرّف إنسانيّ إزاء الكائن من حيث هو كذلك ممكنًا في ذاته إلا إذا استطاع أن يفهم اللاّ-الكائن بما هو كذلك. ولا يُمكن فهم اللّا-الكائن والانعدام[40] إلا إذا كانت للكينونة الفاهمة مسبقًا ومن الأساس علاقةٌ بالعدم، إلا إذا كانت معرَّضةً للعدم. وينبغي أن نفهم القوة الصميميّة للعدم حتى نتركَ الكائن من حيث هو كائن يكون وحتى نمتلكَ الكائن في شدّته من حيث هو كائن وحتى نكونَ. أمّا عندما يصادف الفهم العامّي هذه الإضاءة للرّوابط الأساسيّة للكينونة ووجودها ويسمع هناك الحديث عن العدم وعن أن الكينونة تبقى معرَّضة للعدم، فإنه لا يسمع إلّا العدم - شيء قائم بكيفيّة ما - ولا يعرف أيضًا الكينونة إلا بوصفها شيئًا قائمًا. وهكذا يستنتج أن الإنسان قائم في العدم، ليس له في الحقيقة شيء، ولهذا فهو نفسه عدمٌ. وإن فلسفة تدَّعي ذلك لهي العدميّة المحض وعدوّ كلّ الثقافة. وهذا صحيح تمامًا، إذا فهمنا الأشياء كما نفهم ما يُنشر في الجرائد. وهنا يكون العدم معزولاً وتكون الكينونة معلّقة داخله بصفتها شيئًا قائمًا، بدل أن نرى أن المكوث في العدم ليس خاصيّة قائمة للكينونة بالعلاقة مع كائن قائم آخر، بل كيفيّة أساسيّة تزمُّن بها "الكينونة" من حيث هي كذلك استطاعةَ كونها. فليس العدم هو الفراغ الذي لا قيمة له والذي لا يسمح لأيّ شيء بأن يكون قائمًا، وإنّما القوة النابذة على الدوام التي تدفع فقط إلى داخل الكون وتجعلنا متمكّنين من الكينونة.

إذا كان أناس حكماء وحتى أغنياء داخليًّا يسقطون حتمًا في هذا التأويل الذي يقلب المعنى رأسًا على عقب، فهذا يبيِّن مجدّدًا أن كلّ حدّة التصوّر، لكن أيضًا نفاذ العرض يبقيان بدون فعاليّة إذا لم يحدث في كلّ مرّة تحوّل الكينونة،

---

39 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 112.

40 Nichtigkeit.

وبالضبط ليس تحت وصاية [434] تعاليم ما، بل انطلاقًا من استطاعة حرّة للإنصات. وهذا يعني أن سوء الفهم هذا من جانب الفهم العامّي لا يتعلّق إطلاقًا بموقفِ خصمٍ أو ناقدٍ من أعمالي، بل بوضعٍ يجب على كلّ واحد منّا أن يكافح ضدَّه على الدّوام إلى النهاية - والأتباع كما يسمّون أكثر من أولئك الذين يسمّون خصوما، وهو ما يتطلّب من الفيلسوف، إذا فهم مهمّته، أن يأخذهما معًا على أنهما متساويان في الأهميّة، أي في انعدام الأهميّة. والفهم الفعلي لا يتأكّد أبدًا من خلال ترديد ما يقال، بل في قوة نقل الفهم إلى فعل واقعي، إلى إنجاز موضوعي لا يكمن أبدًا ولا حتى في المقام الأول في تزايد الكتابات الفلسفيّة. وهكذا فلن يفيد هذا الجدال ولن تفيد هذه الإشارة إلى أنماط الفهم العامّي إلا إذا أدركنا أن الفهم العامّي ليس شأنًا يخصّ أولئك الذين هم أغبياء أو الذين لم يسعفهم الحظ لسماع الأشياء بشكل أوضح، بل إننا جميعًا نوجد بدرجات متفاوتة في هذا الوضع الحرج.

إذا كنّا بناءً على ذلك نحاول الآن أن نقدّم عرضًا تيمائيًا لمشكلة العالم، فينبغي ليس فقط أن نتجنّب اعتبارَ العالم شيئًا قائمًا، بل أيضًا ألا نعزل ظاهرة العالم. ولهذا يجب أن نرمي تبعًا لتيمتنا في الوقت نفسه إلى إبراز الرّوابط الداخليّة بين العالم والتفرّد والتناهي. وفوق ذلك لا يحقّ أن نهاب صعوبة الدخول إلى المشكلة بإنجازها وبسطها فعليًا. ويجب أن نتخلّى عن الطريق المريح ظاهريًا، لكن الممتنع في ذاته، لأن نحكي مباشرة عن ماهيّة العالم، لأننا لا يُمكن أن نعرف عنه مباشرة - وأيضًا عن التفرّد والتناهي - أيّ شيء.

مرّة أخرى نُجمل بإيجاز تأملنا المنهجي. قمنا باعتبار وسيط عامّ حول المفاهيم الفلسفيّة [435] نفسها، وحول الكيفيّة التي تدلُّ بها: إنها لا تعني مباشرة ما تدلّ عليه كما لو كان شيئًا قائمًا، بل إن وظيفتها الدّلاليّة لها طابع الإعلان الصّوري. ولهذا فإن المطلوب من الفاهم منذ البدء أنْ يدرك في كينونته الخاصّة ما يتعيَّن فهمه، وهو ما لا يعني أن كلّ مفهوم فلسفي يُمكن أن يتعلّق بالكينونة. أوْضحنا أشكال سوء الفهم التي تتعرّض لها المفاهيم الفلسفيّة من حيث هي

كذلك على ضوء أمثلة مختلفة، على ضوء مفاهيم الموت والحريّة والعدم. تعرّفنا على شكلين أساسيّين من سوء الفهم يكمنان في نزوع تصوّر الفهم العامّي إلى أن يأخذ المدلول 1. كلَّ مرّة على أنه قائم و2. كلَّ مرّة على أنه معزول. وكما أنه يجب فهم الموت والحريّة والعدم في المعنى الفلسفي النوعي، فكذلك أيضًا مفهوم العالم. وقبل عرض هذا المفهوم بالذات فإن ممّا له أهميّة خاصّة أيضًا أن نوضح سوء الفهم هذا، لأن هذا المصطلح يوعز بشكل خاصّ بإدراك ما يقصده بصفته قائمًا، بإدراك العالم بصفته مجموعًا.

§ 71 مهمّة الرجوع إلى البعد الأصلي لـ "من حيث" انطلاقًا من تأويل بنية الجملة الخبريّة

قلنا: يعني العالم تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته. ابتدأنا بسط المشكلة من جانب "من حيث" الذي وجدنا أنه جانب بنيوي للجملة، وبعبارة أدقّ وجدنا أنه يعبّر عن ما يُفهم دائمًا سلفًا في كلّ جملة خبريّة. وهذا يقود إلى طرح السؤال هل ينتمي "من حيث" أوليًّا إلى الجملة وبنيتها، أم أن بنية الجملة بالأحرى تفترضه. ولهذا يجب أن نسأل إيجابًا عن البُعد الذي يتحرّك فيه وينبع منه هذا الـ "من حيث" أصليًّا. والرجوع إلى هذا المنبع يجب أن يفتح لنا كلَّ السّياق [436] الذي "يحدث"[41] فيه ما نعنيه بتجلّي الكائن، ما نعنيه بـ "في كلّيته". ولكي ننجز فعليًّا هذا الرجوع إلى منبع "من حيث" يجب أن نتفحّص بشكل أدقّ في المنطلق الذي اتخذناه، أيْ أنْ نسأل عن ذلك الذي تحيلنا عليه بنيةُ الجملة من حيث هي كذلك.

في تأويل الجملة-القضيّة[42] يُمكن اتّباع طرق مختلفة. أختار الآن الطريق

---

41 west، من الفعل الألماني القديم wesen، وقد ترجمناه بالفعل "يحدث" مع وضعه بين مزدوجتين، يعني يتحقق، ينتشر، ينشر ماهيته أو ينتشر في ماهيته.

42 Satz-Aussage: الجملة التي تقول شيئًا ما عن شيء ما، التي تخبر عن شيء ما، القضيّة.

الذي يقودنا في الوقت نفسه إلى الظاهرة التي كانت دائمًا سلفًا - وإن بشكل غامض - في مركز تساؤلنا: ظاهرة "في كلّيّته". لن تكون الجملة "أ هو ب" ممكنةً في ما تعنيه وكيف تعني ما تعنيه لو لم يُمكن أن تنشأ انطلاقًا من تجربة "أ من حيث هو ب" التي تشكّل أساس تلك الجملة[43] وبناءً على ذلك إذا لم يَرِدْ "من حيث" صراحة في الصيغة اللغويّة للجملة، فهذا لا ينفي أنه أساس فهم الجملة. فلماذا يجب أن يكون "من حيث" أساس الجملة، وكيف يكمن في أساسها؟ وما معنى الجملة عُمومًا؟ نتكلّم على الجمل والجملة في دلالة متعدّدة. أولا نعرف جمل التمني، والجمل الاستفهاميّة، وجمل الأمر، والجمل الخبريّة. ونعرف ثانيًا أيضًا الجمل الأساسيّة، والجمل الاستنتاجيّة، والجمل النظريّة، والجمل الجزئيّة[44] ودلالة "الجملة" ليست واحدة في المجموعتين. ففي الحالة الأولى تعني أشكالا معيّنة من التعبير اللساني يُمكن أن نُكوّنها ونحصرها بواسطة علامات معيّنة (علامة الاستفهام، علامة التعجب، النقطة)، لكن قبل كلّ شيء بواسطة نبرة الصوت والإيقاع. نعني بالمجموعة الأولى وحدات تعبيريّة لسانيّة تفصح كلّ مرّة عن تصرّف معيّن للإنسان: تمني، أو استفهام، أو أمر، أو رجاء، أو عثور[45]، أو ملاحظة. أما في الحالة الثانيّة فلا نعني أنواعًا من الجمل بوصفها

---

43 الجملة الخبريّة تحدد أ من حيث هو ب، ولذلك فهي تتوقّف على "من حيث" حتى إذا لم يرد فيها صراحةً. لكن الجملة الخبريّة ليست هي الموطن الأصلي لـ "من حيث"، لأنها ليست ممكنة إلا على أساس تجربة "أ من حيث هو ب" في إنجاز الكينونة اليومي لوجودها. لذلك تُطرح مهمّة البحث عن البُعْد الأصلي لـ "من حيث".

44 آثرنا ترجمة هذه المصطلحات حرفيًا حتى تظهر فيها لفظة "الجملة Satz" مثلما تظهر في مقابلاتها باللغة الألمانيّة. فالجملة الأساسيّة Grundsatz هي ما نصطلح عليه بالمبدأ، باعتباره جملة أو قضيّة أوليّة تتأسس عليها جمل أخرى ولا تتأسس بدورها على جمل تسبقها. والجملة الاستنتاجية Folgesatz هي النتيجة أو الجملة التي تُستنتَج من جمل سابقة عليها. والجملة النظريّة Lehrsatz أو Theorem هي الجملة التي تصوغ قضيّة نظريّة ما تمت البرهنة عليها اعتمادا على قضايا سابقة أو مبادئ أوليّة، مثل نظريّة أو مُبرهَنة فيثاغوراس في الهندسة. والجملة الجزئيّة Hilfssatz هي الجملة التي تكمّل جملة أخرى ولا معنى لها إلا بوصفها جزءًا منها.

45 Vorfinden: تسجيل أو ملاحظة معطى ما.

تفصح عن أشكال مختلفة من التصرّف الإنساني، بل جملا تسجّل شيئًا ما عن شيء ما (ولهذا "تدوّنه"). تقترب الجملة في الدلالة الثانيّة أكثر من معنى التقنين[46]، بحيث [437] يختلف بالطبع مرّة أخرى مبدأ[47] منطقي عن تقنيناتٍ جمعيّةٍ.

لدينا في المجموعة الأولى، في الكلام والوضع[48] السائل والآمر والمُخبِر كيفياتٌ للوضع؛ أما في المجموعة الثانيّة فلا ننتبه إلا لما يوضع[49]، أي لفحوى الجملة وطابعها بالعلاقة مع السِّياق الكلّي لفحوى عرضٍ. إذا استحضرنا مثلًا المؤلَّف الأساسي لاسبينوزًا (Spinoza) "إتيقا Ethica"، فسنجد فيه سلسلةً مترابطة معيَّنة تمامًا من الجمل. وعندما نقول إننا سننتبه إلى ما وُضع فقط، فهذا لا يعني أنه لا ينتمي إلى الجمل الأساسيّة[50] والجمل الاستنتاجيّة والجمل الجزئيّة شكلٌ معيّن من الوضع. فكلّ هذه الجمل هي في طابعها العامّ جمل خبريّة، أي تنتمي إلى الصنف الأول. وبالمقابل فإن أنواع جمل المجموعة الأولى - ككيفيّات للتعبير عن تصرّفات إنسانيّة إزاء شيء ما يوضع - لها هي أيضًا فحوى، وإن كان من الصعب الإمساك بفحوى جمل التمني والأمر والجمل الاستفهاميّة في بنيته. فما يُتمنَّى في التمني ليس هو فحوى جملة التمني. وفي جملة التمني لا أفصح أيضًا عن المُتمنَّى، بل أفصح عن نفسي باعتباري أتمنى المُتمنَّى. لكن جانب الإفصاح هذا عن المتكلِّم يكمن أيضًا في كلّ جملة خبريّة، حتى وإن كنّا في سياق الكلام اليومي، الذي نوجِّه فيه انتباهنا منذ البدء إلى ما يقال، نترك هذا الجانب يتراجع تمامًا.

نميِّز تحت عنوان "جملة" شيئين: 1. الجملة بصفتها كيفيّةً للوضع؛ 2. الجملة بصفتها ما يوضع. وعلى الرَّغم من أن هذا التمييز غير كافٍ من أجل

---

46 Satzung.

47 Grundsatz: جملة أساسية.

48 das Setzen: فعل الوضع، هنا وضع الجملة Satz. يجب أن نلاحظ القرابة بين Satz: الجملة، والفعل setzen: وضَع.

49 das Gestzte، مضمون ما يوضع في الجملة.

50 Grundsätze: المبادئ، حرفيًا القضايا أو الجمل الأساسيّة.

معالجةٍ تيمائيّةٍ لمشكلة الجملة، فإنه يُمكن بالنسبة إلى مشكلتنا أن يكفي في البداية كإشارة. وإذا انتقينا لمعالجة هذه المشكلة شكلا معيّنا من الجملة هو **الجملة الخبريّة البسيطة**، فهذا لا يعود إلى أن هذا الشكل لعب منذ القدم دورًا نموذجيًّا في النظريّة الفلسفيّة عن الجملة، [438] بل إلى أسباب هي بالذات تلك التي جعلت هذا الشكل من الجملة يعيِّن أيضًا بشكل حاسم نظريّة الكلام – *lógos* – عُمومًا (المنطق). ما هي هذه الأسباب؟ نعرفها سلفًا. فالسِّمة الأساسيّة للكينونة اليوميّة هي ذلك التصرّف الذي لا تمييز فيه إزاء الكائن باعتباره بالذات قائما[51]. وشكل الكلام المناسب الذي يعبِّر فيه هذا التصرّف في البداية وغالبًا عن ذاته – سواء في الحوار، أو في الحكْي، أو في الإخبار، أو في الإعلان، أو في المعالجة العلميّة – هو شكل القضيّة العادي الذي لا تمييز فيه: "أ هو ب". ولأن الـ *lógos* يفرض ذاته في البداية في هذا الشكل، وذلك بالضبط بوصفه أيضًا شيئًا قائمًا في التحاوُر اليومي بين الناس، ولأنه فوق ذلك نوع الكلام القائم[52] بالدرجة الأولى في الغالب، فإن هذا الـ *lógos* عيَّن النظريّةَ الفلسفيّة للـ *lógos*، أي عيَّن المنطقَ. وأكثر من ذلك، احتلت النظريّة المنطقيّة للـ *lógos* بمعنى الجملة الخبريّة موقعَ السيطرة داخل نظريّة الـ *lógos* عُمومًا من حيث هو كلام ولغة، أيْ داخل النحو. فالبناء الداخلي والمفاهيم الأساسيّة وصيغ التساؤل في النحو العامّ والخاصّ كنظريّة للّغات بالمعنى الواسع تخضع منذ قرون إلى اليوم أيضًا لسيطرة المنطق. واليوم فقط بدأنا ندرك ببطء أنَّ علم اللغة كلّه ومن ثم الفيلولوجيا ترتكز بذلك على أساس هشّ. ويتبيَّن ذلك يوميًّا في الفيلولوجيا من خلال معطى بسيط، فعندما تصبح قصيدةٌ شعريّة موضوعًا لتأويلٍ فيلولوجي تخفق وسائل النحو، وذلك بالخصوص بصدد التشكيلات العليا للصياغة اللغويّة. وتنتهي مثل هذه التحليلات غالبًا إلى عبارات شائعة أو إلى جمل جوفاء أدبيّة ملتقَطة عرَضًا. ومع ذلك فهنا أيضًا بدأت هذه الأسس تهتزّ

---

51 vorhanden.

52 vorhanden.

تدريجيًا، لكن الجديد لا يزال مطبوعًا بالتلمُّس والعرضيّة. وهنا أيضًا نلاحظ مسلسلا للتغيير ولوضع الفيلولوجيا على أسس جديدة، لكن هنا أيضًا [439] يبدو أمر عجيب هو أنّ الكلّ يتصرّف كما لو أنّ لا شيء إطلاقًا يحدث.

قلنا إن النظريّة اليونانيّة للـ *lógos* بمعنى الجملة الخبريّة عيّنت تاريخَ المنطق في الغرب وانطلاقًا منه أيضًا علمَ اللغات عُمومًا، لكن يجب في الوقت نفسه أن نقول إنّ أرسطو نفسه الذي - بعد تلقّي دفعات أساسيّة من أفلاطون - نفَذ لأول مرّة إلى رؤية بنية الجملة تعرَّف أيضًا في مؤلف "الخطابة" على مهمّة ضخمة وتصدّى لها، مهمّة تأويل أشكال وتكوينات الكلام غير الواضع[53]. لكن سلطة المنطق كانت لأسباب مختلفة قويّة جدًّا بالطبع ولم تتِحْ لهذه المحاولة إمكان التطور.

ينبغي أن تكفي هذه الإشارات لبيان أنَّ **مشكلة الجملة** لا تتعلّق البتّة بسؤال جزئي. فهي تنطوي على مهمّة إقامة حوار مبدئي مع المنطق القديم لا يُمكن حتى أن نشرع فيه من دون ردّ هذا المنطق إلى الميتافيزيقا القديمة. وهذه المهمّة هي في الوقت نفسه من زاوية أخرى تأسيسُ الفيلولوجيا بالمعنى الأوسع الذي لا نفهم منه تلقينًا للقواعد النحويّة ولإبدالات الأصوات ولا أيضًا الثرثرة المقلِّدة للكَتَبة حول الأدب، بل الشغف بالـ *lógos* باعتبار أن الإنسان يفصح فيه عن ما هو أكثر جوهريّة فيه، حتى يُخرج بهذا الإفصاح ذاتَه في الوقت نفسه إلى وضوح وعمق وضُرّ الإمكانيّات الجوهريّة لفعله ولوجوده. ومن هنا فقط يستمِدّ كلّ ما يظهر في الفيلولوجيا كحرفة يدويّة مشروعيّته الداخليّة وضرورته الحقّ وإنْ النسبيّة.

قادتنا محاولة تأويل "من حيث" تأويلا أوّلَ إلى **الجملة الخبريّة**، والآن تبيَّن أن الجملة الخبريّة هي بالتأكيد تشكيلة ضروريّة داخل [440] الكلام الإنساني وبالخصوص كلام الحياة اليوميّة، داخل تصرّف الكينونة اليوميّ إزاء ما

---

53 nicht thetische Rede، الكلام الذي لا يضع حالة للأشياء أو يخبر عنها، الذي لا يقرّر شيئًا ما أو يجزم به. يقصد أنواع الكلام خارج الجملة الخبرية أو القضية.

هو قائم، لكنها بسبب ذلك بالذات تشكيلة تنطوي على كلّ المخاطر والإغراءات التي يترصّد بها الفهمُ العامّي التفلسفَ. فلماذا إذن نعالج أصلا هذا الشكل من الكلام إذا لم يكن أصليًا، إذا لم يكن شكلا يُظهر المشكلةَ مباشرةً؟ ولماذا لا ندرج مشكلةَ "من حيث" هذه مباشرةً في بُعْدها السليم؟ لأنه يتعيَّن أن نرى هذا البُعْد بصفته الآخر تمامًا، وهذا لا يُمكن أن يحدث إلا إذا ميَّزناه عن البُعْد الذي نتحرّك فيه تلقائيًا. لكننا لا نريد أن نضع ببساطة هذا الآخر تمامًا الذي يتأسّس فيه "من حيث" و"في كلّيته" إزاء بنية الجملة، بل أن ننفُذ عبر هذه إلى ذاك. نعالج الجملة الخبريّة لأن هذا الشكل من الجملة ينتمي إلى ماهية الكلام اليومي، ولأننا لن ندرك فعليًا المتميِّز في هذا الشكل من الجملة وفي الوقت نفسه ما يغوي فيه، إلا إذا استطعنا أن ننفُذ عبره إلى آخر تمامًا لا يُمكن أن ندرك ماهيّة الجملة بهذا المعنى إلا انطلاقًا منه. وهذا يعني أنه ينبغي أن نبيِّن أين تكمن بينة الجملة نفسها في إمكانها الداخلي الخاصّ. ويتعيّن أن نُظهِر تلك الروابط التي تتحرّك وتسكن فيها سلفًا الجملة بما هي كذلك، تلك الرّوابط التي لا تنشئها الجملة من حيث هي كذلك، بل تحتاج إليها ماهيّتُها الخاصّة. ومع هذا المنظور تلج الجملة والـ *lógos* بُعدًا آخر تمامًا، إذْ لم تبق الآن مركز الإشكاليّة، بل أضحت تنحلّ في بُعد أوسع منها. ويجب بالطبع أن يقتصر هنا اعتبارنا لمشكلة الجملة كلّه على الرّوابط التي تصلح لأن تقودنا إلى مشكلة العالم.

[441] § 72 تحديد الجملة الخبريّة (*lógos apophantikós*) عند أرسطو

لكي نضمنَ لمهمّتنا ارتباطًا داخليًا بالتقليد ونُبرزَ في الوقت نفسه الجانبَ الأوّلي للمشكلة في كلّ بساطته، أعود إلى تحديد الجملة الخبريّة الذي قدّمه أرسطو في دراسات مختلفة. وقبل ذلك يجب أن نذكُر مرّة أخرى بالمشكلة: العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته. في هذا التحديد أبرزنا "من حيث" و"في كلّيته"، وهما معًا يتعلّقان بالتجلّي. اعتبرنا "من حيث" "علاقة" وقدّمنا هذه كمجرّد إعلان صوري عن "من حيث". تنتمي هذه العلاقة

إلى بنية الجملة، والجملة[54] هي ما يكون حقيقيًا أو خاطئًا، أيْ ما يُخبِر عن ما يقول عنه ويكشفه مهتديًا به. ومجموع هذه الروابط بين علاقة "من حيث" وبنية الجملة وحقيقة الجملة يظهر، إذا نظرنا بكيفيّة سليمة، في التأويل الحاسم الأوّل الذي قدمّه أرسطو عن الـ *lógos*، وذلك طبعًا من دون أن نرى فيه مباشرة ولا أن نمسك ظاهرةَ "من حيث" ولا أيضًا طابعَ "في كلّيّته".

للاطّلاع بشكل عامّ على طريقة بسطي لمشكلة الـ *lógos* بالنظر إلى الميتافيزيقا وفي سياقها أحيل على مواضع عالجتُ فيها مشكلة اللّوغوس[55]، وذلك في شكل يختلف عن الشكل الحالي؛ (في سياق مشكلتنا سنتابع اتجاهات أخرى للتساؤل): "الكون والزمان" §7 ب[56]، §33[57] و§44[58]؛ "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"[59] § 7، § 11 والمقطع الثالث من الكتاب بأكمله؛ "في ماهيّة الأساس"[60]، المقطع 1 مشكلة الـ *lógos* عند لايبنز في سياق السؤال الميتافيزيقي عن الكون. وهذه مجرّد محطّات رئيسيّة لتاريخ المشكلة لا تقدِّم [442] توجيهًا كاملا عن تطوّر الإشكاليّة نفسها.

54 المقصود هنا الجملة الخبريّة كما هو واضح من عنوان الفقرة.

55 نثبت كلمة "اللوغوس" بالحروف العربية عندما ترد في النص الأصلي بالحروف اللاتينية.

56 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 94-98.

57 نفسه، ص. 300-311.

58 نفسه، ص. 394-419.

59 كانط ومشكلة الميتافيزيقا:
Martin Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Band 3, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrman, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 2. Auflage 2010.

60 مارتن هايدغر: في ماهيّة الأساس، ضمن: علامات طريق:
Martin Heidegger: Vom Wesen des Grundes, in Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrman, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 2. Auflage 1996.

أ) الـ *lógos* في معناه العام: الكلام كفعل يدلّ (*semaínein*)، كدعوة إلى الفهم. حدوث الاتفاق المجمّع (*génetai súmbolon - kata sunthéken*) شرطًا لإمكان الكلام

نلتفت بدايةً إلى ما قاله أرسطو عُمومًا عن الـ *lógos*. يعني *lógos* الكلامَ، مجموعَ ما يُنطق وما يُمكن أن يُقال. وفي الواقع ليس لليونان كلمة تقابل كلمة "اللغة Sprache" لدينا. والـ *lógos* ككلام يعني ما نفهمه من كلمة اللغة، لكنه يعني في الوقت نفسه أكثر من مجموع المفردات، أي يعني القدرة الأساسيّة على الكلام ومن ثَمّ على القول. هكذا نعت اليونان الإنسان بأنه *zoon lógon échon*: الكائن الحيّ الذي يمتلك بمقتضى ماهيّته إمكانيّة الكلام، أما الحَيَوان فهو الكائن الحيّ الذي يفتقر إلى إمكانيّة الكلام هاته، إنه *zoon álogon*. وفيما بعد انتقل تعريف الإنسان هذا إلى التصوّر التقليدي للإنسان الذي بناءً عليه تُرجم *lógos* لاحقًا، لأسباب لن نبسطها الآن، بالكلمة اللاتينية ratio. وهكذا قيل الإنسان animal rationale: كائن حيّ عاقل. ومن هذا التعريف ترون كيف أن المشكلة الحاسمة في العصر القديم، الذي عرِّف فيه الإنسان انطلاقًا من الكلام واللغة، ضاعت خلال ذلك، ولم تُضَف اللغة إلى تعريف الإنسان مرّة أخرى إلّا لاحقًا، لكن الإشكاليّة بأسرها فقدت بسبب ذلك جذورها. إذا كان الـ *lógos* في العصر القديم هو الظاهرة التي انطلاقًا منها فُهم الإنسان في ما يخصّه حقًّا، وإذا كنّا نحن أنفسنا نقول إن ماهيّة الإنسان تكمن في أنه مشكِّل للعالم، فهذا يعني أنه إذا كانت هناك عُمومًا علاقةٌ ما بين الأطروحتين، [443] فإن بين **اللغة** *lógos* **والعالم** علاقةً صميميّةً. بل يُمكن أن نذهبَ أبعد من ذلك ونربط بين هذا التعريف القديم وتعريفنا للإنسان. فقد رأينا عند معالجة الأطروحة الثانية أن الحَيَوان يتحدّد في سلوكه بانفتاحه لما سمّيناه الطوق، لكن يمتنع على الحَيَوان أن يدرك[61] ما ينفتح له بصفته كائنًا. ولمّا كان الـ *lógos* يرتبط مع الـ *nous* ومع الـ *noein*، أي مع إدراك شيء ما، فيمكن أن نقول: ينتمي إلى الإنسان انفتاحٌ لـ... يتخذ كيفية

---

61 vernehmen.

إدراك شيء ما من حيث هو شيء ما. وهذا النوع من التعلّق بالكائن نسمّيه تصرّفًا تمييزًا له عن سلوك الحَيَوان. وهكذا فالإنسان *zoon lógon échon*، أمّا الحَيَوان فهو *álogon*. وعلى الرَّغم من أنّ تأويلنا وصيغة سؤالنا يختلفان تمامًا عن التأويل وصيغة السؤال القديمين فإنهما لا يقولان في مضمونهما جديدًا، بل الشيءَ نفسه بالضبط، كما هو الأمر دائمًا وأبدًا في الفلسفة.

والآن ما هو الـ *lógos* في هذا المعنى العامّ الذي يدلّ بمقتضاه على اللغة؟ يقول أرسطو: *Esti de lógos hápas men semantikós*[62]: كلّ كلام، كلّ فعل كلام، يُمكن في ذاته أن يدلّ على شيء ما، على شيء ما نفهمه[63]. وكلّ كلام يضعنا - بمقتضى ماهيّته ومهمّته الصميميّة - في بُعد التفاهم[64]، بل إن الكلام واللغة هما اللذان يُنشئان بُعدَ التفاهم هذا، بُعدَ الإفصاح والرجاء والتمنّي والاستفهام والحكي بشكل متبادل. فالكلام يدعو إلى الفهم ويتطلّبه، وهو يتوجّه بمقتضى ماهيّته إلى التصرّف والفعل الحرّ للنّاس فيما بينهم.

يدعو الـ *lógos* إلى الفهم، وهذه الوظيفة الماهويّة للكلام لها طابع خاصّ يلمِّح إليه أرسطو بإيجاز [444] عندما يقول: *lógos hápas men semantikós, oux hos órganon dé, all hósper eiretai, kata sunthéken*[65]: دعوة الكلام هاته إلى الفهم ليست نشاطًا بالمعنى المعروف في العضو الذي عندما يبدأ نشاطه ينجز حتمًا شيئًا ما، إنها ليست *phúsei*[66] فليس الكلام سلسلة من العمليّات، مثل

62 أورغانون أرسطو، أعده للنشر تيودور فايتز، لايبزيغ 1844، المجلد الأول، العبارة، الفصل الرابع، 17 أ 1:
Aristotelis Organon. Hg. Th. Waitz. Leibzig 1844. Bd. 1, Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 4, 17 a 1. [المؤلِّف]

63 etwas zu bedeuten geben, solches, was wir verstehen

64 Verständlichkeit.

65 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلِّف]

66 بالطبع، بالطبيعة.

الهضم والدورة الدمويّة - بل هو *alla kata sunthéken*[67]. ويشرح أرسطو هذه العبارة في موضع سابق شرحًا حاسمًا لفهم ماهيّة الكلام. الـ *lógos* هو *kata sunthéken, hóti phúsei ton onomáton oudén estin, all hótan génetai súmbolon, epei délousí gé ti kai oi agrámmatoi psóphoi, oion theríon, hon oudén estin ónoma*[68]: لا لفظَ في اللغة هو ما هو على أساس علاقة فيزيائيّة محض، على أساس عمليّة طبيعيّة، مثلما هو الشأن عندما تثير حالة فيزيولوجيّة ما صياح الحَيَوان. بل لا وجود للّفظ ولأيّ لفظ إلا عندما يحدث رمز *hótan génetai súmbolon*. فالأصوات غير المتمفصِلة التي تخرجها الحَيَوانات تعلن بالتأكيد شيئًا ما، بل يُمكن للحَيَوانات - كما اعتدنا أن نقول وإنْ بشكل غير لائق - أنْ تتفاهم فيما بينها، لكن لا أحد من هذه المركّبات الصوتيّة التي تخرجها الحَيَوانات هي ألفاظ، إنها مجرّد *psóphoi*: ضجيج. إنها مركّبات صوتيّة *(phoné)* ينقصها شيء هو الدلالة، فالحَيَوان لا يعني ولا يفهم شيئًا عندما يصيح. وهذا قاد إلى الربط بين إخراج المركّبات الصوتيّة واللفظ المحمَّل بالدلالة، كما تقول العبارة الأخيرة، وإلى القول إن الإنسان له إضافةً إلى إخراج المركّبات الصوتيّة وبارتباط معه دلالةٌ يفهمها. وبذلك أُقحمت المشكلة منذ البداية في سياق مغلوط. لكن الأمر هو بعكس ذلك تمامًا، فماهيّتنا تقتضي قبلًا أن نفهم وننشئ مجالا للتفاهم منذ البداية. [445] ولأن ماهيّتنا هكذا، يُمكن أن تكون للمركّبات الصوتيّة التي نخرجها نحن أيضًا دلالة. فالدلالة لا تنضاف إلى الأصوات، بل بالعكس، لا يتكوّن طابع الصوت إلا على أساس دلالات متكوّنة أو في طور التكوين. فالـ *lógos* هو بالتأكيد *phoné*، لكنه ليس أولا *phoné* ثم فوق ذلك شيئًا آخر، بالعكس إنه أوليًّا شيء آخر تمامًا وبجانب ذلك *phoné* أيضًا. ما هو الـ *lógos* أوليًّا؟ إنه *kata sunthéken*، وأرسطو يلمّح إلى الفرق الجوهري بين المركّبات الصوتيّة

67 بالتواطؤ، بالاتفاق.

68 المرجع نفسه، الفصل الثاني، 16 أ 27 وما بعدها: .a. a. O., Kap. 2, 16 a 27 ff [المؤلّف]

(*phoné*) التي تخرجها الحَيَوانات والكلام الإنساني بالمعنى الأوسع عندما يقول إن الكلام الإنساني هو *kata sunthéken* ويؤوّل هذا على أنه *hótan génetai súmbolon*. يكمن *kata sunthéken* في *génesis* الـ *súmbolon*.

سؤالنا الآن هو: ماذا يفهم أرسطو من *hótan génetai súmbolon*؟ لا يقدّم لنا أرسطو إيضاحًا أدقّ، لكن يُمكن أن نرى السِّياق الذي كان يجول ببال أرسطو إذا سألنا عن معنى *súmbolon*. ويجب أن نحترس من أن نترجم *súmbolon* بكلمة الرمز وأن نضع مفهوم الرمز الرائج اليوم محلّ *súmbolon*. تعني *súmbolé* وضْع الواحد مع الآخر، ضمّ شيء ما إلى آخر، أي وضعهما بجوار بعضهما، ترتيبهما بجانب بعضهما وإدخالهما في بعضهما. ولهذا تعني *súmbolon* خطَّ التلاقي، موضعَ الخياطة، المِفصلَ الذي لا يُجمع فيه الواحد مع الآخر فقط، بل يوضع بجواره بحيث يناسب الواحد الآخر. *súmbolon* هو ما يلتئم مع آخر عندما يُضَمّ إليه، ويتبيّن عند ذلك أنهما تابعان لبعضهما. *súmbola*، الرموز بالمعنى العيني الأصلي تدلّ مثلًا على نصفي حلقةٍ يقتسمها صديقان تعارفًا في الغربة ويورثانهما لأبنائهما، بحيث إن هؤلاء إذا التقوا لاحقًا يَضُمّون نصفي الحلقة إلى بعضهما، وإذا التأم نصفا الحلقة يتعرّفون على بعضهم بصفتهم متعلّقين ببعضهم البعض، أي بصفتهم أصدقاء انطلاقًا من الأبوين. لن نتابع هنا التاريخ اللاحق لدلالة هذه الكلمة. هذه هي الدلالة الداخليّة [446] لـ *súmbolon*: تجاور شيئين مع تبيُّن تلازمهما، أو كما نقول بشكل عامّ: التوافق عند الضمّ والمقايسة (المقارنة).

والآن يقول أرسطو: يَكُون الكلام ما هو، أي يكوِّن مجالا للتفاهم، عندما يكون هناك *genésis* لـ *súmbolon*، عندما يحدث ضمّ يكمن فيه أيضًا توافق. فليس هناك كلام ولفظ إلا في حدوث الرمز، أي عندما يحدث وبقدر ما يحدث توافق وضمّ. وهذا الحدث هو شرط إمكان الكلام، وهو غائب لدى الحَيَوان الذي يُخرج بالتأكيد أصواتا؛ هذه الأصوات تشير إلى شيء ما كما نقول، تُطلِع عن شيء ما، ومع ذلك فهذه المركّبات الصوتيّة ليست ألفاظا، ليست لها دلالة، لا يُمكن أن تدلّ على شيء ما. فهذا لا يتيحه إلا نشوء الرمز، ذلك الحدث بأسره

الذي يحدث فيه منذ البدء ضمٌّ، تضامُ الإنسان مع شيء ما بحيث يُمكن أن يتوافق مع ما يتضامّ معه بأن يعنيَه. الإنسان يتضامّ، وذلك بمقتضى ماهيته، مع شيء ما آخر ما دام يتصرّف إزاء كائن آخر ويمكن على أساس هذا التصرّف إزاءه أن يعني هذا الآخر من حيث هو كذلك. وعندما تنشأ أصواتٌ داخل هذا الحدث وتنشأ من أجل هذا العنْي تدخل في خدمة الدّلالات التي تُعزى إليها بمعنى ما. لا يُضمّ إلا ما يُعنَى في إخراج الأصوات وما يتوافق معها موحَّدًا إيّاها. والأصوات التي تنشأ من هذا الارتباط الأساسي لتحقيق التوافق الضامّ ولأجله هي ألفاظ. تحدث الألفاظ، أيْ يحدث الكلام في ومن أجل هذا الاتفاق مع ما يُمكن منذ البدء عنيُه وفهمه من حيث هو كذلك، مع ما يجب ويمكن في الوقت نفسه أن يتفق حوله عديدون مع بعضهم من حيث هو ذلك الذي ينبغي أن يعنيه الكلام. ونظرًا إلى أن [447] الـ *lógos* يتأسس في *génesis* الـ *súmbolon*، لهذا فهو *kata sunthéken* بالتواطؤ.

ما رآه أرسطو بنظرته العبقريّة تحت عنوان *súmbolon* بشكل غامض تمامًا وتقريبي تمامًا ومن دون تفصيل ليس سوى ما نسمّيه اليوم التعالي[69]. لا توجد اللغة إلا لدى كائن يتعالى بمقتضى ماهيّته، وهذا هو معنى أطروحة أرسطو: الـ *lógos* هو *kata sunthéken*. لا أودّ الآن أن أسرد كيف حُوِّرت هذه الأطروحة

69 Transzendenz: التعالي، التخطي. يمنح هايدغر هذه الكلمة دلالة مختلفة عن دلالتها المعروفة في المجال اللاهوتي وفي فلسفة الوعي. هذه الأخيرة تعتبر أن الذات أو الأنا أو الوعي تغادر مجالها الداخلي لكي تتعلّق بموضوعات قائمة خارجها، أي تتعالى عليها أو تتخطاها. أمّا هايدغر فيرى أن الكينونة هي التي تنجز التعالي أو التخطي وأنها لا تكون كينونة إلا بفضل هذا الإنجاز. وما يتم تخطيه هو الكائن، وما يتم التخطي باتجاهه هو العالم. وبفضل هذا التعالي يمكن أن يتجلّى الكائن للكينونة وأن تتصرف إزاءه باعتباره كائنا. بل الكينونة تكون دائما سلفًا قد تخطت الكائن باتجاه العالم. ولأن التخطي إنجاز أصلي للكينونة، فإن هذه تتحدّد بوصفها كونا-في-العالم ولدى الأشياء. ويزعم هايدغر أن هذا المعطى هو ما كان يجول ببال أرسطو عندما اعتبر أن اللغة تنشأ بالتواطؤ، فالتواطؤ المقصود ليس هو الاتفاق بين الناس على إسناد دلالات معينة لمركّبات صوتية معينة، بل التواطؤ الماهوي بين الإنسان والكائن، ذلك التواطؤ النابع من ماهية الإنسان وتعاليه.

الأرسطيّة عند تأويلها. وليس أيضًا صدفةً أن المرء أخطأ هنا بالذات التأويل، إذْ عند التمعن في ماهيّة الـ lógos قبل أرسطو ظهرت نظريّتان وأطروحتان يظهر كما لو أن أرسطو سوف ينحاز لإحداهما. فأرسطو يقول عن الـ *lógos* إنه ليس *phúsei*، ليس نتاجًا لحدث ومسلسل طبيعي ما، ليس مثل الهضم والدورة الدمويّة، بل إن نشأته *génesis* تكمن في آخر تمامًا، ليس *phúsei*، بل *kata sunthéken*. وهذا يوازي في النظريّات السابقة عن الـ *lógos* أن اللغة هي *thései*، بمعنى أنّ الألفاظ لا تنمو وتحدث وتتكوّن مثل عمليّات عضويّة، بل إنها ما هي على أساس التواطؤ. وعندما يقول أرسطو أيضًا *kata sunthéken* يبدو كما لو أنه يرى أنّ اللغة تتكوّن بهذه الطريقة، أنّ الأصوات تُنتج ثم يتفق الناس على أن يفهموا منها كذا وكذا. وهذا وارد، إلا أنه لا يصيب الماهيّة الداخليّة لـ *génesis* اللغةِ نفسها التي رآها أرسطو بشكل أعمق بكثير، عندما انطلق بشكل ما من هذه النظريّات، لكنه تجاوزها بواسطة خطوات حاسمة جديدة. تنشأ الألفاظ من ذلك **التواطؤ الماهوي للناس فيما بينهم الذي بناءً عليه يتّسمون في كونهم مع بعض بالانفتاح للكائن المحيط بهم** الذي يُمكن أن يتفقوا حوله في التفاصيل وهذا يعني في الوقت نفسه أنهم يُمكن ألّا يتفقوا. وإنه فقط على أساس هذا [448] التواطؤ الماهوي الأصلي يكون الكلام ممكنًا في وظيفته الماهويّة، في الـ *semaínein*، في الدعوة إلى فهم ما هو قابل الفهم.

ب) الكلام المُبِين (*lógos apophantikós*)
في إمكان الكشف-الحجب (*aletheúein - pseúdesthai*)

بذلك نكون قد فهمنا أولًا أين يكمن الإمكان الداخلي للـ *lógos* بهذا المعنى الواسع تمامًا. والآن يقول أرسطو: *lógos hápas men semantikós*: كلّ *lógos* يدعو إلى فهم شيء ما، *apophantikos de ou pas*[70]: لكن ليس كلّ كلام

70 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 2:
a. a. O., Kap. 4, 17 a 2. [المؤلف]

مُبِينًا[71]، أي يتّسم في كيفيّة دعوته إلى الفهم بأنْ يتجه نوعيًّا إلى الاكتفاء بإبانةِ ما يعنيه من حيث هو كذلك. فالكلام المُبِين *lógos apophantikós* هو وحده ما نعنيه **بالجملة الخبريّة**[72]، أما الرّجاء *euché* مثلًا فليس *lógos* مُبِينًا، إذْ عندما أتكلّم راجيًا لا أريد بكلامي هذا أنْ أخبِر الآخر بشيء ما يغني معارفه، كما أن الرّجاء ليس إبلاغًا[73] بأنني أرغب في شيء ما، أو بأنّ رغبةً ما تملؤني، وهذا الكلام ليس أيضًا مجرّد تعبير عن رغبة، بل إنجاز عيني "لرجاء موجَّه لآخر". يقول أرسطو: *oi men oun alloi apheísthosan rhetorikes gar e poietikes oikeiotéra he sképsis ho de apophantikos tes nun theorías*[74]: تنتمي دراسة هذه الأنواع من الكلام التي ليس لها طابعُ الإبانة، أي لا تجعل الشيء يُرى ويُلاحَظ في ما هو وكيف هو، تنتمي دراسة هذه الـ *lógoi* إلى الخطابة والبويطيقا. أما الـ *lógos* الذي يخبر فهو موضوع الدراسة الحاليّة.

يتّسم كلّ *lógos* بأنه *semantikós*، لهذا يقول أرسطو أيضًا، الـ *lógos* هو *phone semantiké*، هو تكوين لبُعد التفاهم عن طريق إخراج أصوات [449]، لكن ليس كلّ *lógos semantikós* يتّسم أيضًا بأنه *apophantikós*. والسؤال الآن: ما هو الـ *lógos* المبِين، وبفضل ماذا يكون مبينًا؟ وما الذي يميّز الكلام الخبريّ عن كلّ آخر؟ يقول أرسطو: لا يتّسم بأنه *apophantikós* إلا الـ *lógos* الذي *en ho to aletheúein e pseúdesthai hupárchei*[75]: يُمكن أن يكون حقيقيًّا أو خاطئًا. هذه هي الترجمة المعتادة - الطبيعية، وعندما يحيد المرء عنها، يُعتبر ذلك تعسّفًا. لكن يجب أن نحيد عنها، لأن الترجمة الحرفيّة في الظاهر لا تنقل إطلاقًا ما فهمه

---

71 aufweisend, aufzeigend، هذا نعت للكلام الذي يُبِين شيئًا ما، أو يُظهره، أو يُريه، وهو ما أطلق عليه قدماء العرب القول الجازم.

72 Aussagesatz: الجملة الخبريّة، القضيّة.

73 Mitteilung.

74 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 5 وما بعدها: a. a. O., Kap. 4, 17 a 5 ff. [المؤلّف]

75 المرجع نفسه، الفصل الرابع، 17 أ 2 والتي تليها: a. a. O., Kap. 4, 17 a 2 f. [المؤلّف]

اليونان من هذا التعيين وما يمكنه هو وحده أن يقودنا إلى مشكلة الـ *lógos*. يقول أرسطو: *en ho... hupárchei*: يكون الكلام خبريًا، ليس فقط عندما يرد فيه الـ *aletheúnein e pseúdesthai*، بل عندما يكمن فيه مؤسِّسًا إياه ومشاركًا في تشكيل أساسه وماهيته. يستعمل أرسطو الصيغة الانعكاسيّة[76] *pseúdesthai*: خدع، كان خادعًا في ذاته. يكون الـ *lógos* مبِينًا عندما ينتمي إلى ماهيّته، بجانب أشياء أخرى، إمكان أن يكون خادعًا. يعني خدَع: أوْهم بشيء ما، قدَّم شيئًا على غير ما هو، أو قدَّم شيئًا ليس هكذا وهكذا على أنه هكذا. وهذا الخداع، إمكانُ أن يكون الـ *lógos* خادعًا المنتميُّ إلى ماهيّته، تقديمُ شيء على غير ما هو، هذا الإيهامُ هو إذن حجبٌ للشيء الذي يُخدَع بصدده. الـ *lógos* المبِين هو الذي ينتمي إلى إمكانه أنه يستطيع أن يحجب. ويجب أن نقول: الذي ينتمي إلى إمكانه، لأن أرسطو يؤكد *aletheúnein e pseúdesthai*، إمّا الواحد وإمّا الآخر، لكن بالضرورة أحدهما، له في ذاته إمكان الأول أو الآخر، إمّا أن يحجب - وإمّا أن لا يحجب، بل بالذات أن ينتزع من الحجب، إذن أن لا يحجب، بل أن يكشف: *a-letheúein*[77].

[450] الـ *lógos* المبِين هو إذن ذلك الذي ينتمي إلى ماهيّته إمّا أن يكشف وإمّا أن يحجب، وبهذا الإمكان يتحدّد معنى *apophantisch*[78]: مبِين. ذلك أن الـ *lógos* الذي يحجب هو أيضًا مبِين، ولو لم يكن مبِينًا بمقتضى ماهيّته الداخليّة لَما أمكن أبدًا أن يكون خادعًا. ذلك أنني إذا أردت أن أخدع آخر بشأن شيء ما، فيجب أن أتخذ قبلًا هيئة من يريد أن يبين له شيئًا ما، كما يجب على الآخر عُمومًا ومنذ البدء أن يأخذ كلامي على أنه يتجه إلى الإبانة؛ وبذلك فقط يُمكن

---

76 mediale Form: صيغة انعكاسية بين الفعل والانفعال.

77 يؤكد هايدغر في كثير من المناسبات أن السابقة-a في *a-letheúein* لها طابع السلب، أنها تشير إلى الانتزاع من الخفاء، من الاحتجاب. لذلك يبرز هذه السابقة بفصلها عن الجزء الآخر من الكلمة.

78 apophantisch، يستعمل هايدغر هذه الكلمة المستعملة في الألمانية لكنها تنحدر من اليونانية بمعنى aufweisend: مُبِين، أي القول الذي يخبر بشيء ما أو يدّعي شيئًا ما.

أن أخدعه بشأن شيء ما. وبذلك ترتسم المشكلة المتعلّقة بتأويل ماهيّة الـ *lógos*. يجب أن نسأل: **ما أساس هذا الإمكان الداخلي للحجب أو الكشف؟** وإذا أجبنا عن هذا السؤال، فسوف يُمكن أن نجيب عن السؤال: ما علاقة ما سمّيناه بنية "من حيث" مع البنية الداخليّة للـ *lógos*؟ وهل بنية "من حيث" مجرّد خاصّية للـ *lógos*، أم هي في نهاية الأمر شيءٌ أصليٌّ، أيْ شرطُ إمكان أن يكون الـ *lógos* عُمومًا ما هو؟

قبل أن نتقصّى هذه الأسئلة نوجز مرّة أخرى ما قلناه إلى الآن عن الـ *lógos* ونذكُر في الوقت نفسه بالمشكلة التي تقودنا. يكون الحَيَوان في كلّ نشاط سلوكه مأخوذًا بما يتعلّق به في هذا السلوك، فما يتعلّق به لا يعطى له إذن أبدًا في ما هو بوصفه كذلك، لا يعطى له بوصفه ما هو وكيف هو، لا يعطى له من حيث هو كائن. فليس السلوك الحَيَواني أبدًا إدراكًا لشيء ما من حيث هو شيء ما. ولمّا كنّا نعتبر أنّ إمكانَ أنْ نأخذ شيئًا ما من حيث هو شيء ما سمةٌ لمشكلة العالم، فإن بنية "من حيث" ستكون تعيينًا ماهويًّا لبنية العالم. وبذلك يكون "من حيث" منطلقًا ممكنًا لمشكلة العالم. أرجعنا صوريًّا بنية "من حيث" إلى الجملة الخبريّة. وهذا شكل معتاد من الكلام الإنساني عيَّن منذ [451] التمعُّن الأوّل للفلسفة القديمة ليس فقط نظريةَ الكلام، أي المنطقَ، بل في الوقت نفسه النحوَ أيضًا. لهذا إذا كنّا قد توجَّهنا في عرض مشكلة العلاقة بين بنية "من حيث" والقضيّة على أساس الـ *lógos*، فهذا لا يعود إلى اهتمام تأريخي ما، بل كان بنيَّة الولوج إلى الطابع الأوّلي للمشكلة. نعتبر مشكلة العلاقة بين "من حيث" والـ *lógos* مهتدين بما قاله أرسطو عن الـ *lógos*. فمعه بلغ التمعّن القديم ذروته، فقد وضع المشكلة لأول مرّة على الأساس السليم وأوّلها بشكل شامل، بحيث يُمكن أن نستمدّ من تأويله توجيهات معيَّنة بخصوص مشكلتنا، إذا كانت لدينا أعين ترى. والـ *lógos* بشكل عامّ هو عنده إمكان الكلام والقول عُمومًا. وهذا أوعز إلى القدماء بأن يَعُدوا الكلام بمعناه الأوسع جانبًا ماهويًّا للإنسان نفسه ومن ثم أن يعرّفوا الإنسان بأنه *zoon lógon échon*، الكائن الحي المنفتح لـ...، الكائنُ الذي يُمكن أن يُفصِح عن ما هو منفتح له. هذه هي السمة العامّة لتصوّر الـ *lógos*،

والسؤال الآن هو أين تكمن ماهيّةُ الـ *lógos* العامّةُ. *lógos semantikós* هو إخراج أصوات تدلّ في ذاتها على شيء ما وتكوّن مجالا للتفاهم. والسؤال التالي هو: ما معنى *semantikós*؟ يقول أرسطو: هذا الحدث ليس عمليّة طبيعيّة، بل يحدث على أساس تواطؤ[79]. وتكمن ماهيّة التواطؤ في حدوث نشأة الرمز التي نؤوّلها كاتفاق[80] الإنسان مع ما يتصرّف إزاءه. وعلى أساس الاتفاق مع الكائن يُمكن للإنسان ويجب عليه أن يجعل فهمه يَخرُج في أصوات، أن يكوّن مركّبات صوتيّة تصوغ دلالات، مركّبات صوتيّة نسمّيها ألفاظًا وكلمات.[81] كلّ كلام يتعيّن من قِبل *génesis* الـ *súmbolon*. لكن [452] ليس كلّ كلام *lógos apophantikós* كلامًا خبريًا، أي كلامًا يتجه إلى أن يُبين ما يُتكلَّم عليه من حيث هو كذلك، فبماذا يتعيّن إذن هذا النوع من الـ *lógos*؟ يتعيَّن بأنه يرد فيه الـ *aletheúein e pseúdesthai*: الكشف أو الحجب. الـ *lógos* المبِين هو إذن ذلك الذي يحمل في ذاته إمكان الكشف والحجب. ويجب أن ننتبه جيّدًا إلى أن إمكان الكشف والحجب هذا ليس خاصيّة عرَضيّة للـ *lógos*، بل هو ماهيّته الداخليّة. فالـ *lógos* المبِين يجب أن يكون مبِينًا حتى عندما يحجب. لكي أخطئ الحكم، لكي أخدَع، يجب عندما أتكلّم أن أعيش في اتجاه يرمي إلى إبانة شيء ما. والحجب أيضًا يتأسّس في الاتجاه إلى الإبانة، إذْ ينبغي أن يكون الآخر قد أخذ كلامي على اعتبار أنه يجب أن يبلّغه شيئًا ما. فطابع الاتجاه إلى الإبانة يكمن في أساس الكشف والحجب على السواء.

79 Übereinkunft.

80 Übereinkunft.

81 تُجمَع Wort في الألمانية على Wörter وعلى Worte. عندما تجمع على die Wörter يكون معناها الكلمة كوحدة لغوية، في هذه الحالة نترجمها بـ 'لفظ' و'ألفاظ'. أما عندما تجمع على die Worte فتعني الكلمة من حيث إن لها دلالة أساسية ووزن خاص وقوة موجهة في لغة أو ثقافة معينة، في هذه الحالة نترجمها بـ 'كلمة' و'كلمات'.

ج) إدراك شيء ما من حيث هو شيء ما إدراكًا موحّدًا
(*súnthesis noemáton hósper hen ónton*)،
بنية "من حيث" بصفتها الأساس الماهوي
لإمكان الكشف - الحجب في الـ *lógos* المُبين

إذا أردنا أن نتقصّى بشكل أدقّ بنية الـ *lógos* المبِين هذه فيجب أن نسأل عن علاقة هذا الـ *lógos apophantikós* النوعي مع الماهيّة العامّة للـ *lógos*، مع الـ *semaínein*؟ رأينا أن ماهيّة الكلام عُمومًا، غير المبِين والمبِين، تكمن في الـ *semantikós*، في *génesis* الـ *súmbolon*، في حدوث هذا الرّباط الأساسي للتوافق المجمّع. ولكي يكون الكلام مبِينًا يجب أن يتغيّر هذا الـ *semantikós* بالكيفيّة المشار إليها، أي إنه لا يكفي أن يحدث عُمومًا ببساطة توافق بين الدّلالة والمعنيّ، بل إن دلالة [453] وفحوى دلالة الـ *lógos apophantikós* يجب أن تتوافق مع المدلول بحيث يريد هذا الـ *lógos* من حيث هو كلام وفي فعل الكلام أن يبين المدلولَ نفسه. فالكلام يتجه الآن إلى أن يُرِيَ[82] ما يدور عليه الكلام، أن يُرِيَه ولا شيء غير ذلك. و"الجملة الخبريّة" هي نوع من الكلام يتسم في ذاته وبمقتضى قصده إمّا بالكشف وإمّا بالحجب. وعلى الرَّغم من أن هذا التحديد أوّلي، فإنه حاسم لفهم مشكلة الـ *lógos* كلّها. ففيه يكمن مقياس فهم تاريخها ومدى ابتعادها إلى اليوم عن أرضيّة جذورها. كلّ إصلاحات المنطق تبقى بالضرورة مجرّد إصلاحات عرَضيّة ما لم تنشأ عن استعادة ما هو صميمي في هذه الإشكاليّة. نكتفي بالتلميح إلى أمر واحد: تندفع الفلسفة اليوم لأسباب مختلفة إلى الجدل وإلى تجديد المنهج الجدلي في ارتباط مع تجديد الفلسفة الهيغليّة. والجدل يتحرك في كلام *lógos* وكلامٍ مضادّ، في دعوى ونقيضها. ولا يُمكن أن نفهم كيف يُمكن أنْ يكون كلامٌ *lógos* ضد وعكس *lógos* آخر، أن نفهم الـ *antikeísthai* بين *lógos* و*lógos* إلا إذا عرفنا ما هو الـ *lógos* نفسه. وبذلك فقط نعرف ما هو الجدل، وبذلك فقط نعرف هل الجدل مشروع وضروري، أم أنه

---

82 sehenlassen.

مجرّد علاج مؤقّت، ربما لأنه لا يدرك مشكلة الـ *lógos*. ما يسمح به المرء لنفسه عند معالجة هذه المشكلة في الفلسفة وحتى في التيولوجيا يجاوز كلّ خيال.

لا نتابع إلا خطًّا واحدًا من إشكاليّة الـ *lógos* لكي نبسط مشكلة "من حيث" و"في كلّيته". تبيَّن أن ما يميِّز الـ *lógos apophantikós* هو إمكان الكشف أو الحجب. فإمكان الواحد أو الآخر هو الماهيّة الموجبة لهذا الـ *lógos*. والآن نسأل عن أساس هذه الماهيّة: أين يتأسّس هذا الإمكان إمّا على الكشف وإمّا على الحجب؟ وكيف يجب أن يكون الـ *lógos* في ذاته [454] من حيث بنيته الماهويّة الصميميّة حتى يمكنه أن يكشف أو يحجب؟ يُطلعنا أرسطو على ذلك في مؤلَّفه في النفس: *Peri psyches*, Γ6[83] (في موضع ليس عديم الأهميّة بالنسبة إلى المشكلة بأكملها). في هذا المؤلَّف يعالج أرسطو ماهيّة الحياة ودرجات الحيّ (قارن أعلاه *lógon échon - álogon*). فهو إذن لا يقدّم المعلومة في إطار نظرية الـ *lógos apophantikós* بما هو كذلك، على الرَّغم من أنها مذكورة هناك أيضًا (قارن أسفله). وإنه لمن الغريب أن الحديث عن الـ *lógos* يرد بالذات في سياق دراسة "في ماهيّة الحياة"[84]. إلا أن الغرابة تختفي عندما نتذكّر أن أرسطو يأخذ مفهوم الحياة في معنى واسع جدًّا يشمل كون النبات والحَيَوان والإنسان. وفي الكتاب الثالث من هذا البحث يعالج الحيَّ الذي هو الإنسان. وهذا البحث يعالج الـ *lógos* لأنه هو ما يميِّز الإنسان. في هذا الموضع يقدّم أرسطو معلومات عن أساس إمكان أن يكون الـ *lógos* إمّا حقيقيًّا وإمّا خاطئًا. يقول: *en ois de kai to pseudos kai to alethés, súnthesis tis éde noemáton hosper hén ónton*[85]: في المجال الذي يكون فيه الكشفُ وأيضًا الحجبُ ممكنين يكون قد حدث سلفًا تأليفُ (جمعُ) المدرَك بحيث يكوِّن المدرَك

---

83 أرسطو: في النفس، أعده للنشر فيلهم بيل. الطبعة الثانية (أصدرها أطو آبلت). لايبزيغ 1911: .Aristotelis De anima. Hg. W. Biehl. 2. Aufl. (Hg. O. Apelt). Leipzig 1911 [المؤلِّف]

84 يقصد كتاب "في النفس" الذي يعتبره هايدغر بحثا في ماهية الحياة، ويترجم عنوانه بتصرّف على هذا الأساس.

85 المرجع نفسه، Γ6. 430 أ 27 والتي تليها: .a. a. O., Γ6. 430 a 27 f [المؤلِّف]

بمعنى ما وحدةً. وتكوين الوحدة هذا هو أساس إمكان الكشف أو الحجب، فحيث يكون كشفٌ أو حجبٌ يكون *lógos apophantikós*؛ وحيث يكون هذا الأخير يكون هناك - منتميًا إلى بنيته الصميميّة، كامنًا في أساس ذلك الكشفِ والحجبِ - "التأليفُ"، التركيب، الجمع (وضع مجموع بما هو كذلك؛ تكوين الوحدة)، إدراكُ[86] مجموعٍ، وحدةٍ، وبالضبط وحدةٍ [455] المدرَك. يكمن في أساس الـ *lógos* إدراكٌ: *nous, nóesis*، إدراك شيء ما، أو إنه بمقتضى ماهيته إدراك لـ.. (قارن أعلاه *súmbolon*). وتتأسّس الماهيّة الداخليّة للـ *lógos* في الـ *nous*، باللاتينية ratio، ومن هنا معادلة ratio بالـ *lógos*، لأن هذا الأخير *nous*. ومن هنا أيضًا تأتي ترجمة تعريف الإنسان *zoon lógon échon* بـ animal rationale. وبإيجاز: الإدراك المنشئ للوحدة (إنشاءُ الوحدةِ في الإدراك) هو أساس ماهيّة إمكان الكشف أو الحجب، ليس فقط إمكان أحدهما أو الآخر، بل إمكان إمّا الكشف وإمّا الحجب[87] ومن ثَمّ إمكان "الكشف وأيضًا الحجب"[88]، وبذلك أساس ماهيّة كلّ واحدٍ منهما من حيث هو كذلك، باعتبار أنه لا يكون إلا في "إمّا-وإمّا" ومن ثَمّ في "الواحد وأيضًا الآخر"[89]

السؤال الآن هو: كيف يعلّل أرسطو هذه الأطروحة وكيف يبيّن أن الكشف والحجب يتطلّبان بالضرورة الـ *súnthesis* شرطًا لإمكانهما؟ وبإيجاز الـ *súnthesis* هو شرط إمكان الـ *pseudos*، لهذا أمكن أن يقول أرسطو مباشرة: *to gar pseudos en sunthései aei*[90]: يكون الخداع (الحجب) حيثما يكون إنشاءُ الوحدةِ

---

86 Ver-nehmen.

87 entweder-oder: إمّا وإمّا.

88 sowohl-als-auch: سواء الواحد أو الآخر؛ الواحد وأيضًا الآخر.

89 لا يتعلق الأمر بإمكان الكشف والحجب، بل بإمكان إمّا الكشف وإمّا الحجب، أي لا بدّ من أحدهما. إذا لم يكن الـ *lógos* كاشفًا فيجب أن يكون بالضرورة حاجبًا، والعكس: الإدراك الموحِّد هو أساس الكشف وأيضًا الحجب، إنه يمثل الأساس سواء بالنسبة إلى الكشف أو إلى الحجب.

90 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 1 والتي تليها:
.a. a. O., Γ6. 430 b 1 f [المؤلّف]

في الإدراك. هذا ما تقوله الأطروحة في البداية فقط، ويقدِّم أرسطو تعليله مباشرةً: *kai gar an to leukon me leukón, to me leukon sunétheken*[91]: فعندما يقول واحد بنيَّة خداع الآخر: "الأبيض ليس أبيض"، يكون قد جمع سلفًا "ليس أبيض" مع الأبيض في وحدة. ويجب منذ البدء أن يكون هذا الجمع قد تكوّن، حتى يُمكن أن يقول المرء خادعًا عن شيء ما إنه ليس كذا وكذا. وبعبارة مبدئيّة: لكي يُمكن أصلا إبانةُ شيء ما - سواء إبانته كما هو أو ليس كما هو - أي كشفه أو حجبه في الإبانة، يجب أن يكون هذا الذي تتعلّق به الإبانةُ مدرَكًا سلفًا في وحدة [456] تعييناته التي يكون انطلاقًا منها وفيها قابلا للتعيين صراحة من حيث هو هكذا وهكذا. ولهذا يكون مدرَكًا سلفًا من حيث هو هذا وهذا. وعندما يتكلّم أرسطو في هذا السّياق على *süntehsis*، فإنه يعني ما نسمّيه بنية "من حيث"، وهو يعنيها من غير أن ينفذ بالطبع صراحةً إلى بُعد المشكلة. بنية "من حيث"، إدراك شيءٍ ما من حيث هو شيء ما إدراكًا سابقًا منشئًا للوحدة، هو شرط إمكان الحقيقة والخطأ في الـ *lógos*. إذْ لكي أفصِّل المدرَك في الحكم يجب أن تكون السبّورة السوداء سلفًا أمام نظري من حيث هي شيء موحَّد.

عند التحديد التمهيدي والسطحي قلنا فقط إن "من حيث" يرد مع الجملة الخبريّة التي تُنسَب إليها الحقيقة والخطأ. والآن يتضح ترابطٌ داخل الـ *lógos*، وذلك بحيث إن بنية "من حيث" نفسها هي شرط إمكان الـ *lógos apophantikós*، ما دام يتميّز بـ *alethés* و*pseudos*. ليس "من حيث" خاصيّة للـ *lógos* تلتصق به وتنضاف إليه، بل بالعكس بنية "من حيث" هي نفسها شرط إمكان هذا الـ *lógos*.

---

91 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 2 والتي تليها:
a. a. O., Γ6. 430 b 2 f. [المؤلِّف]

د) الإدراك الموحّد لشيء ما "من حيث" هو شيء ما في القضيّة الموجبة والسالبة بصفته جمعًا فاصلاً (*súnthesis - diaíresis*)

لكن يجب أن ننظر بشكل أوضح حتى نستنفد تمامًا تأويل الـ *lógos* من وجهة مشكلتنا. تنضوي "من حيث" لدى أرسطو تحت عنوان *súnthesis*، لكن أليس هذا هو ما سبق أن أعلنّاه عندما قلنا إنّ "من حيث" يعتبَر علاقة؟ والآن يتبيّن أن *súnthesis* ليس ببساطة علاقة [457] بالمعنى الصّوري؛ فكلّ شيء وأيّ شيء هو علاقة. ينتمي "من حيث" إلى *súnthesis*، إلى ربطٍ، وبالضبط إلى *súnthesis noemáton*: إلى ربطٍ بين تمثلات، إلى إنشاء للوحدة في الإدراك أو إلى إدراك منشئ للوحدة. وإذا كانت بنية "من حيث" تنتمي إلى تأليفٍ من هذا النوع - يبقى في البداية غامضًا كيف ذلك - فيمكن أن نستخلص من ذلك نتائج أخرى. تعني *sun* مجموعًا، وحدةً، لكن جليّ أن هذه ليست وحدةً تُجمِّع أجزاءً، بل وحدة أصليّة، سابقة على الأجزاء، وحدة كلّيّة. *sun* - وحدة كلّيّة - في كلّيته؟ بذلك ترتبط بنية "من حيث" نفسها ماهويًا مع الجانب الثاني الذي نسأل عنه هنا: مع "في كلّيّته".

نترك هذه المشكلة. ففي البداية تصبح محاولتُنا إلحاق بنية "من حيث" بالـ *súnthesis* مشكوكًا فيها جدًّا، إذا راعينا أن أرسطو بعد إبراز الارتباط بين *pseudos* و*súnthesis* يقول مباشرةً: *endéchetai de kai diaíresin phánai panta*[92]: يُمكن أن نسمّي كلّ ما أبرزتُه تحت عنوان *súnthesis* أيضًا *diaíresis*: فصلاً، أي يُمكن أن نفهمه هكذا. وفي البداية نوضح ذلك على ضوء مثال مستندين إلى ما أورده أرسطو نفسه: الأبيض ليس أبيض. يكمن في أساس هذا جمعٌ سابق بين الأبيض و"ليس أبيض". وهذا الجمع هو بالذات أيضًا فصل. فلا يُمكن أن نجمع الواحد مع الآخر إلا إذا كان هذا الجمع في ذاته فصلًا. والـ *súnthesis noemáton* هو في ذاته وانطلاقًا من ذاته أيضًا *diaíresis*. والإدراك هو في ذاته جمع فاصل،

---

92 المرجع نفسه، Γ6. 430 ب 3 والتي تليها: a. a. O., Γ6. 430 b 3 f. [المؤلّف]

وباعتباره كذلك يكون هو الأساس الماهوي لإمكان الكشف أو الحجب في الـ *lógos*، أقصد في الـ *lógos apophantikós*.

[458] يعبّر أرسطو بإيجاز عن هذا الارتباط البنيوي في بداية دراسته عن الـ *lógos apophantikós* كما يلي: *peri gar súnthesin kai diaíresin esti to pseudós te kai to alethés*[93]: لا يكشف ويحجب الكلامُ المبين إلا عندما يحدث هذا الإدراك الجامع والفاصل. ويقول في الميتافيزيقا[94] *alethés* مثله مثل *pseudos* هو *peri súnthesin... kai diaíresin* - يتوقف على...، تابع لـ...، يتأسّس في الجمع والفصل. للدّلالة على *súnthesis* يستعمل أيضًا عبارة *súmploké* أو *sunáptein*. والمشكلة هي كيف يُمكن أن يكون شيءٌ ما، أقصد تصرّف الإنسان، في ذاته جمعًا وفصلًا في الوقت نفسه، ليس الواحد بعد الآخر، بل في بنية هذا التصرّف الموحَّدة. وليس بسط هذه المشكلة سوى تأويلُ ماهيّة "من حيث" ومن ثَمّ تأويلُ مكوّنٍ ماهويٍّ للعالم عُمومًا.

ويجب أن ننتبه إلى أن كلّ *aletheúein* وكذلك كلّ *pseúdesthai* في الـ *lógos apophantikós* يتأسّس على *súnthesis* و *diaíresis*. وهذا الاقتناع له دلالة بعيدة المدى، ليس فقط بالنسبة إلى المشكلة المتعلقة بالمضمون عُمومًا، بل أيضًا بالنسبة إلى تأويل نظرية الـ *lógos* بأكملها لدى أرسطو (قارن كتاب العبارة الفصل الخامس de interp. Kap 5). يسمّي أرسطو الـ *lógos apophantikós* بالنظر إلى إنجازه الأساسي اختصارًا *apóphansis*: إبانة شيء ما في ما هو وبحسب ما هو أو ليس هو (كتاب العبارة، الفصل الخامس de interpr. Kap. 5, 17 a 20). وبناءً على ذلك للـ *haple apóphansis* شكلان أساسيان: إما أن يكون *apóphansis tinos*

---

93 أرغانون أرسطو. مرجع سابق: في العبارة، الفصل الأول، 16 أ 12:
Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 1, 16 a 12. [المؤلّف]

94 ميتافيزيقا أرسطو، مرجع سابق E 4، 1027 ب 19:
Aristotelis Metaphysica. a. a. O., E 4, 1027 b 19. [المؤلّف]

katá tinos أو apóphansis tinos apó tinos. فالـ *phásis*، الـ *lógos* هو بناءً على ذلك *katáphasis* أو *apóphasis* (كتاب العبارة الفصل الخامس, de interpr. Kap 5, 17 a 23 - الفصل السادس a 26 Kap. 6). المبين هو إمّا مُبين مُثبت[95] أو نافٍ[96]: "السبّورة سوداء"، "السبّورة ليست حمراء". فالإبانة يُمكن أنْ تُسنِد[97] شيئًا إلى ذلك الذي تتعلّق به، أو [459] أنْ تنفي[98] شيئًا عن ما تتعيّن إبانته في الإبانة، أن تُبعده عنه: "السبّورة ليست حمراء". وفي الحالتين معًا هناك إبانة للسبورة من حيث هي كذلك، وهي في الحالتين إبانة كاشفة، حقيقيّة. "ليست السبّورة سوداء"، "السبّورة حمراء": هنا أيضًا لدينا إثبات ونفي، في الحالتين معًا لدينا أيضًا اتجاه نحو الإبانة، في الحالتين معًا إبانة حاجبة، خاطئة. ومن ذلك يتبيَّن أنه لمّا كان يُمكن لكلّ *lógos* حقيقي ولكلّ *lógos* خاطئ أن يكون إمّا *katáphasis* وإمّا *apóphasis*، وكان كلّ *lógos* حقيقي وكلّ *lógos* خاطئ يتأسّس بما هو كذلك في الإدراك الذي يحتوي على *súnthesis - diaíresis*، فإن هذا الإدراك يكمن أيضًا في أساس كلّ *katáphasis* وكلّ *apóphasis*. فكلّ قضيّة من نوع *katáphasis* هي في ذاتها *súnthesis* و*diaíresis*، وكذلك كلّ *apóphasis*؛ وليس صحيحًا أنّ الـ *katáphasis* هو *súnthesis* وأنّ الـ *apóphasis* هو *diaíresis*. فهذه الفروق تكمن في أبعاد مختلفة تمامًا. وفوق ذلك فالتمييز بين *súnthesis* و *diaíresis* ليس تمييزًا بين أنواع الـ *apóphansis*، بل تمييز يُمَفْصِل بالضبط الماهيّة الأصليّة الموحَّدة لبنيةٍ ولظاهرةٍ بنيويةٍ[99]. وهذه الظاهرة هي التي نبحث عنها تحت عنوان "من حيث".

---

95 zuweisend.

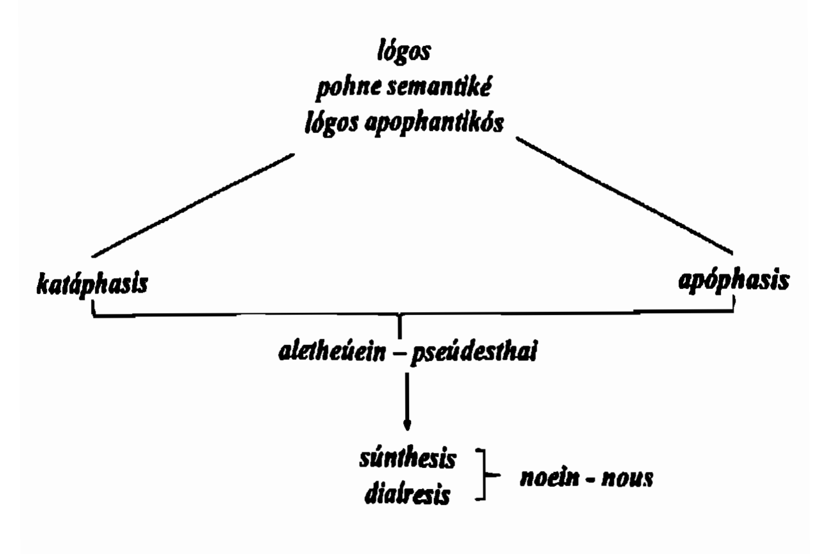
96 wegweisend.

97 zusprechen.

98 absprechen.

99 ينبّه هايدغر إلى أنه لا ينبغي الاعتقاد بأنّ الحكم الموجب يؤلّف أو يوحِّد بحجة أن ينسب المحمول إلى الموضوع وأنّ الحكم السالب يفصل بحجة أنه ينفي أو يبعد المحمول عن الموضوع. فالحكم سواء كان موجبا أو سالبا يحتوي على تأليف وفصل في الوقت نفسه. ويجب الانتباه إلى أننا هنا أمام مستويين مختلفين، إذْ عندما نميِّز بين الحكم الموجب والحكم السالب فنحن نميِّز بين نوعين من الحكم؛ أما عندما نميِّز بين =

لكي نكوّن نظرة إجماليّة عن السّياق الداخلي يُمكن أن نثبّت المشكلة في صورة خطاطة اعتمادًا على بسطنا إلى الآن لنظرية الـ *lógos*. ينطلق أرسطو من الـ *lógos* عُمومًا. ماهيّة الـ *lógos* هي أنه *semantikós*، فعل دلالة. ومن هنا ينتقل إلى *lógos* خاصّ هو *lógos apophantikós*. كلّ جملة خبريّة هي كما رأينا إما مثبِتة أو نافيّة. "السبّورة ليست حمراء"، إذا بقينا عند الحكم الحقيقي. *katáphasis* و*apóphasis* هما شكلا الـ *lógos apophantikós*. وهذان الشكلان هما معًا مُبِينان في اتجاههما الأساسي. فحتى في القضيّة السالبة أريد أن أقول ما تكون السبّورة أو بالأصح ما لا تكون. والشكلان معًا يحتملان إمكان الحقيقة والخطأ. ويتأسّس هذا الأمر، ومن ثَمّ البنية الكلّيّة للـ *lógos apophantikós*، في الـ *súnthesis* الذي هو في ذاته *diaíaresis* في الوقت نفسه. وحدة هذه البنية هي ماهيّة الـ *nous*. يجب أن نستحضر [460] سياق التأسيسات هذا لكي نفهم التأويل اللاحق الذي سنعثر في مساره على جانب جديد يُمكن انطلاقًا منه أن نفتح بينة-"من حيث" في كلّيّتها.



= التأليف والفصل فنحن لا نميّز بين نوعين من الحكم، بل بين جانبين بنيويين في الحكم قائمين في أساس كل حكم كيفما كان نوعه. التمييزان إذن لا ينتميان إلى نفس المستوى.

هـ) تكمن إبانة (*apóphansis*) القضية في أنها تُرِي الشيءَ في ما هو وكيف هو

قلنا تمهيديًا: "من حيث" هو علاقة، والآن رأينا أولا أن ربط هذه العلاقة يرمي إلى *súnthesis*، إنها علاقة تَجْمع. ليس هذا وحسب، بل إن الجمع هو في ذاته فصل. لكن لا يقف الأمر عند هذه البنية المزدوجة، بل أكثر من ذلك إن إنشاء العلاقة بوصفه عملًا أو فعلًا أو حدثًا هو ربط بين *noémata*، إنه *noein* إدراك (*nous*)، إنه جمع وفصل مدرِك. وهذا يعني أن ما يُفصَل يدرَك بما هو كذلك في مجموعٍ بما هو كذلك. "أ هو ب" لنأخذ مرّة أخرى مثالا عينيًا: "هذه السبّورة في وضع غير مناسب"، السبّورة في وضعها غير المناسب، هي من حيث هي كذلك وفي ذاتها، ما هي وكيف هي. وهنا يجب أن ننتبه إلى أن الوضع غير المناسب لا يفكَّر زيادةً على السبّورة لكي يوحَّد معها فيما بعد، بل بالعكس، إن السبّورة تؤخذ أولا في هذه الوحدة وتفصَّل على أساس [461] هذه الوحدة وبالنظر إليها، لكن بحيث إن الوحدة لا تبقى وحسب، بل أكثر من ذلك يُفصَح عنها. تعني *súnthesis* كجمع أنْ نأخذ الشيء بالنظر إلى المجموع الأصلي الذي لا يزال قائمًا والقائم سلفًا (توحيد من نوع فريد). يقول أرسطو: *pos de to háma e to choris noein sumbaínei, allos lógos. légo de to háma kai to choris hóste me to ephekses all hén ti gignesthai*[100]: لكن بأيّ كيفيّة يحدث هذا الـ *noein*، الذي هو في الوقت نفسه "بالمعيّة" وأيضًا "بالفصل"، أيْ يكمن فيه جمعٌ وفي الوقت نفسه فصلٌ، هذا موضوع بحث آخر؛ أتكلّم هنا على إدراك "بالمعيّة" وفي الوقت نفسه "بالفصل" لكي أبرز أن في هذا الـ *noein* لا يحدث شيء ما بالتتابع، أيْ لا يحدث في البداية جمع ثم بعد ذلك فصل، بل تنبثق الوحدة من هذه البنية الموحَّدة. ولهذا يُمكن أن نقول إن العقل في ماهيّته منشئ للوحدة. يعبّر أرسطو عن هذا الأمر في مؤلَّفه في النفس **de anima** حيث يقول:

---

100 المرجع نفسه، E 4. 1027 ب 23 وما بعدها:
a. a. O., E 4. 1027 b 23 ff. [المؤلِّف]

to de hen poioun, touto ho nous hékaston[101]: إنشاء الواحد، والوحدة عُمومًا، هو في كلّ مرّة المهمّة الداخلية للعقل. ترون أهميّة هذه المشكلة كلّها، حالما أشير إلى أن الـ *hén* تعيين ماهوي للكون عُمومًا. وحيث الـ *hén* هناك أيضًا الـ *ón*، لهذا تكمن هنا سلفًا إشارة أساسيّة إلى السؤال عن الكون.

لكن ما الذي يُدرَك في هذا الإدراك الجامع والفاصل؟ ما هو الطابع الأساسي للمدرَك وللقابل للإدراك بما هو كذلك وعلى العُموم؟ لا ينبغي تخمين الجواب عن هذا السؤال، بل إبصاره انطلاقًا من البنية الداخلية للـ *lógos apophantikós*، للـ *apóphansis*. فالـ *lógos apophantikós* له شكلان أساسيّان يقدّمهما أرسطو بإيجاز في بداية الفصل السادس من مؤلف العبارة **de interpretatione**: *katáphasis dé estin* [462] *apóphansis tinos kata tinos. apóphasis de estin apóhansis tinos apó tinos. epei de esti kai to hupárchon apophaínesthai hos me hupárchon kai to me hupárchon hos hupárchon kai to hupárchon hos hupárchon kai to me hupárchon hos me hupárchon, kai peri tous ektos de tou nun chrónous hosaútos*[102]: الإبانة إثبات ونفي، وهناك في هذا المقام إمكانيّات مختلفة لا ينبغي أن نهتم بها الآن بتفصيل، بل فقط بحيث نرى فيها بروز سمة أساسية شاملة: الإبانة هي إبانة ما هو قائم بوصفه غير قائم، وإبانة ما هو غير قائم بوصفه قائما، وما هو قائم بوصفه قائما، وما هو غير قائم بوصفه غير قائم (الحكم السالب صوريًا، الحكم الموجب صوريًا من حيث هما حكم موجب حقيقي، وحكم سالب حقيقي): ما هو قائم أو غير قائم بصفته كذلك أو ليس بصفته كذلك. وبعبارة أكثر كلّيّة: الإبانة هي جعل الشيء القائم مرئيا بما هو كذلك. والحال أن قيام القائم كحضور، بل كحضور دائم، هو ما فهمه القدماء

---

101 أرسطو: في النفس، مرجع سابق. Γ6. 430 ب 5 والتي بعدها: Aristotelis De anima. a. a. O., Γ6. 430 b 5 f. [المؤلف]

102 أورغانون أرسطو، مرجع سابق. في العبارة، الفصل السادس، 17 أ 25 وما بعدها: Aristotelis Organon. a. a. O. Hermeneutica (de interpretatione), Kap. 6, 17 a 25 ff. [المؤلّف]

من كون الكائن. *apóphansis* هو جعل الكائن مرئيًا من حيث هو كائن بوصفه بالذات ما هو وكيف هو كلّ مرّة. ولا تنحصر إبانة القضيّة في القائم الآن بالذات، بل إن إمكانيّاتِ جعل الشيء مرئيًا المذكورةَ تمسّ أيضًا الكائن خارج الزمان الراهن كلّ مرّة، ليس فقط *to nun hupárchein*[103]، بل أيضًا الكائن الماضي والمقبل.

أُجمل مرّة أخرى الخطوات الأخيرة من تأويلنا. عرضت بإيجاز كيف أن الطابع العامّ للـ *lógos apophantikós* هو أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا وبعبارة أصحّ إمكان أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا. ثُمّ انتقلنا إلى السؤال عن أساس إمكان أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا. ورأينا أن أساس هذا الإمكان هو أنَّ الـ *lógos* هو في ذاته *súnthesis*. ويمكن أن نوضح هذا الارتباط [463] على أفضل وجه إذا انتبهنا إلى ما يقوله أرسطو عن البنية الثنائيّة للـ *lógos*: وهي أن كلّ *lógos apophantikós* هو إمّا *katáphasis* أو *apóphasis*، أي إمّا إبانة مثبِتة وإمّا نافية، وهذا حُدِّد فيما بعد بشكل غير صائب إطلاقًا كحكم موجب وسالب. كلّ إثبات ونفي يتوقّف مسبقًا على ربط شيء ما مع شيء ما، بحيث إن أساس كون الحكم حقيقيًا أو خاطئًا يكمن في الـ *súnthesis*، ثم يقول إنه يمكننا أن ننعت *súnthesis* بأنه *diaíresis* أيضًا. إذْ لكي يُمكن أن أربط شيئًا ما مع آخر يجب في الوقت نفسه أن أفصله، بحيث يكمن في كلّ إثبات *súnthesis* و*diaíresis*. وليس صحيحًا أنّ الإثباتَ، أنّ الحكمَ الموجب مثل "أ هو ب" يتكوّن بواسطة *súnthesis* فقط، وأنّ الحكمَ السالب "أ ليس ب" يتكوّن بواسطة *diaíresis*. بل الحكم الموجب هو في ذاته رابط-فاصل مثلما أن الحكم السالب فاصل-رابط، وبهذا فإن البنية الداخلية للـ *lógos* تعود إلى *súnthesis* و*diaíresis* اللتيْن زعمنا أنهما يتعلّقان بما حدَّدناه بوصفه بنية "من حيث" وبعد تثبيت خطاطة البناء الكلّي لبنية الـ *lógos* انتقلنا إلى السؤال عن ما الذي يُبِينه فعل الإبانة، بماذا تتعلق كلّ إبانة. وتبيَّن

---

103 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 9:
a. a. O., Kap. 3, 16 b 9. [المؤلّف]

خلال ذلك أن كلّ إبانة هي إمّا إبانة قائم بوصفه قائما، أو غير قائم بوصفه غير قائم، أو غير قائم بوصفه قائما، أو قائم بوصفه غير قائم. وكلّ هذه الأشكال تتعلق بالقائم من زاوية كيف هو قائم أو غير قائم، بالقائم ليس فقط كيف هو الآن بالذات قائم، بل أيضًا كيف كان أو سيكون قائمًا. لهذا فالإبانة هي *apophainesthai* جعل الشيء أمامنا، وذلك من أجل رؤيته والإمساك به في الفهم، جعل القائم أمام نظرنا في كيفيّة قيامه. [464] ولكن قيام القائم يُفهم كحضور لشيء ما، وحضور شيء ما يُعتبر بالنسبة إلى القدماء وفيما بعد هو الدّلالة الحقّ لما ننعته بالكون. الـ *apóphansis*، أي الإنجاز الأساسي للـ *lógos*، هو جعْل الكائن أمامنا في كيف هو وما هو بوصفه كائنا. والقضيّة لا تنحصر في ما هو حاضر الآن، بل تتعلق أيضًا بما كان وبما سيكون.

و) تحديدٌ مُجمِلٌ لماهيّة القضيّة البسيطة وتحديدُ مكوّناتها الفرديّة (*ónoma, rhema*)

لهذا يلخص أرسطو تحديد ماهيّة القضيّة البسيطة هكذا: *ésti the he men haple apóphansis phone semantike peri tou hupárchein ti e me huparchein, hos oi chrónoi diérentai*[104]: القضيّة البسيطة هي إذن إخراج أصوات تدلّ على شيء ما، وبالضبط تقول شيئًا ما تعنيه، بأن تتناول كون شيء ما قائمًا أو كونه غير قائم، وذلك بحيث تُفصَل الأزمنة - أي بتعبير نحوي الحاضر والماضي والمستقبل - في كلّ مرّة.

لا يُمكن أن نفهم ما يقوله أرسطو عن **المكوّنات** المفردة للـ *lógos* إلا انطلاقًا من هذه البنية الموحَّدة للـ *lógos apophantikós*. وتحديدُ المكوّنات هذا انتقل لاحقًا إلى المنطق والنحو، فمكوّنات القضيّة هي، كما اعتدنا أن نقول، الموضوع والمحمول[105] لكن أرسطو يحدِّد هذه المكوّنات في البداية بشكل

---

104 المرجع نفسه، الفصل الخامس، 17 أ 22 وما بعدها: a. a. O., Kap. 5, 17 a 22 ff. [المؤلِّف]

105 Subjekt: موضوع، حامل. Prädikat: محمول.

آخر، يحدّدها بوصفها *ónoma* و*rhema*. والمقياس المحدّد للفرق بينهما هو دائمًا الزمان. وبعبارة أدقّ، أحدهما (*rhema*) يدلّ بالمعيّة على كونٍ في الزمان وبالضبط بصفته جوهريًا؛ أمّا الآخر (*ónoma*) فلا ترنّ فيه [465] هذه الدّلالة. تعني *ónoma*[106] اللفظ، الاسم، تعني ما يسمّي شيئًا ما. نقول نحن اللفظ الرئيس[107]، على الرّغم من أن هذا التعبير قد لا يستقيم، لأن الفعل أيضًا يُمكن أن يلعب دور اللفظ الرئيس. فما هو إذن معنى *ónoma*، الاسم، أو بعبارة أفضل: اللفظ الذي يسمّي شيئًا ما؟ *Ónoma men oun esti phone semantike kata suntheken áneu chrónou, hes meden méros esti semantikon kechorisménon*[108]: التسميّة هي إخراج أصوات تدل بالتواطؤ من غير أن يُعنَى الزمانُ بما هو كذلك في التسميّة، إنها *phone semantiké* مركّب من الأصوات يدلّ دفعة واحدة، أيْ لا يدلّ أي جزء منه إذا أخذناه بمفرده على شيء ما. ويُبرز أرسطو هذه السمة الأخيرة اعتمادًا على الاسم اليوناني كالِبوس (*Kallippos*)، بالألمانية Schönpferd: فالمقاطع والأجزاء الفردية المكوّنة للّفظ كلّه لا تدلّ لوحدها في هذا السّياق على شيء، لأن الاسم الموحَّد له في ذاته دلالة موحَّدة أيضًا، هي أنْ يعني إنسانًا معيّنا يحمل هذا الاسم، في حين أن *kalos hippos* هو *lógos* لأن اللفظ يُمكن تحليله إلى الجملة das Pferd ist schön: الحصان جميل. فالأجزاء المفردة للـ *lógos* يدلّ كلّ منها إذا أُخذ معزولا على شيء. والأهمّ في تأويل التسمية هذا هو أن أرسطو يقول: التسمية تدلّ من غير زمان، ويتبيّن ماذا يفهم من ذلك انطلاقًا من التعريف المقابل للمكوّن الثاني للـ *lógos*، أيْ من تعريف *rhema*[109] يقول: *Rhema dé esti to prossemaínon chrónon, ou méros ouden*

---

106 من معانيها "اللفظ"، "الاسم".

107 Hauptwort، تعني في الألمانية حرفيًا اللفظ الرئيس.

108 المرجع نفسه، الفصل الثاني، 16 أ 19 والتي بعدها: a. a. O., Kap. 2, 16 a 19 f. [المؤلّف]

109 من معانيها "الكلمة"، "الفعل"، "القول".

الكلمة، semaínei chorís, kai éstin aei ton kath' hetérou legoménon semeion[110]: الفعل هو ما يعني الزمان مضافًا، هو ما ينتمي إلى ماهيّته أنْ يعني الزمان مضافًا، أي مضافًا إلى ما يُعنى في الفعل خارج الزمان؛ إنه دائمًا دلالة تدلّ عن طريق تعلُّقها بما يُتكلَّم عليه، فكلّ فعل يتعلّق تبعًا لدلالته الدّاخلية بشيء يدور عليه [466] الكلام، بشيء يوضع في أساس الكلام ككائن، كائن هو هكذا وهكذا. نرى إذن أن *rhema* يتميّز عن *ónoma* من خلال مقياس الزمان، وهنا تكمن رؤية حاسمة تمامًا على الرَّغم من أن أرسطو لم يتابعها. هذان جانبان ماهويّان يميّزان الفعل: إنه يعني الزمان بالإضافة، ويتعلّق دائمًا في دلالته بشيء يدور عليه الكلام، بكائنٍ. وهذا يشير إلى أن كلّ وضع[111] للكائن يتعلق ضرورة بالزمان. بناءً على ذلك نسمّي الفعلَ في الألمانية لفظَ الزمان[112]. هذان هما الجانبان البنيويّان للـ *lógos* المهمّان بالنسبة إلى المشكلة التي سنصادفها فيما بعد.

إذا كانت إذن كلّ قضيّة إبانةً للكائن في ما يكون وكيف يكون، فإن الكلام يدور في هذا الكلام الخبريّ بالضرورة ودائمًا بشكل ما على كون الكائن، سواء على كونه الآن أو كما كان أو كما سيكون. فالكلام في القضيّة يدور على الكائن في كونه، وهذا يجد تعبيره اللغوي في "يكون ist"، لكن حتى عندما يغيب هذا - "السبّورة في وضع غير ملائم"، "يحلّق الطائر مبتعدا"[113] - فإن *rhema*: الفعل يقوم كلّ مرّة ليس في صورة زمنيّة معيّنة وحسب، بل مع هذه يَدُلُّ سلفًا بالمعيّة على أن ما يدور عليه الكلام له كون في الزمان.

---

110 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 6 وما بعدها:
a. a. O., Kap. 3, 16 b 6 ff. [المؤلِّف]

111 Setzung: وضع. وضع شيء ما يعني تمثله بوصفه كائنًا.

112 Zeitwort.

113 في الجملة die Tafel steht ungünstig، وكذلك في الجملة der Vogel fliegt weg لا وجود للّفظ "ist يكون".

ز) الربط (*súnthesis*) بما هو دلالة "يكون ist" في القضيّة

تكون القضيّة في إبانتها مُثبتةً أو نافيةً وتكون أيضًا في كلّ حالة كاشفةً أو حاجبةً، ما يُكشَف أو يُحجَب في كلّ مرّة هو الكائن من حيث إنه هكذا وهكذا أو ليس هكذا وهكذا. وهذا الشكل من الكلام يتكلّم دائمًا على الكائن، لكن في الوقت نفسه يكون الكلام دائمًا على الكون - يكون ist - أيضًا. ولا يدور الكلام في القضيّة - عادةً - حول الكون، لكن مع ذلك عن الكون[114]، عن الكائن: كيف هو في كونه. وقد عبّر اليونان عن ذلك بشكل حادّ كما يلي: يدور الكلام في القضيّة على *ónta* [467] *ónta hos*، على الكائن كما هو في كلّ مرّة بصفته كائنًا، على الكائن بالنظر إليه هو نفسه. ونقول في البداية مع ازدواجٍ واعٍ في الدلالة: يدور الكلام على الكائن من حيث هو كائن. وفي الوقت نفسه يتحدّث أرسطو في سياق ميتافيزيقي مركزي عن اعتبار يتعلّق بـ *on he ón*، وهو ما يُمكن أن نعبّر عنه مرّة أخرى صوريًّا قائلين: الكائن من حيث هو كائن. ففي الحالة الأولى أكون متجهًا نحو الكائن نفسه؛ أبقى عند خاصيّاته؛ أما في الحالة الثانيّة، عندما أعتبر الكائن بصفته كائنًا، فلا أبحث في خاصيّاته، بل أعتبره بصفته كائنًا، بالنظر إلى أنه يتعيّن من قِبل كونه، أعتبره بالنظر إلى كونه. المعنيُّ في القضيّة هو الكائن، وهو ما يستهدفه الكشف والحجب. ومع ذلك يُفهم الكون ويُعنى بالمعيّة، ليس عرَضًا ولاحقًا، بل بالذات في ما يكشف، مثلًا "يكون الثلج متغيّرًا". تلعب "يكون" هنا دورًا مركزيًّا. وبناءً على ذلك يتبيّن أنّ "يكون" هو جانب بنيوي جوهري في القضيّة، وهذا ما تعبّر عنه التسمية التي أعطاها المنطق لـ "يكون". "يكون" هو من زاويةِ نظريةِ اللغة الرابطةُ copula أو الصلة nexus، ما يربط الموضوع والمحمول. لكن ما هو لغوي له في ذاته دلالة، فما الذي يُعنى في ذلك؟ أين نجد المعنيَّ؟

---

114 في العادة، أي خارج مجال الفلسفة، لا يدور الكلام حول الكون über das Sein، أي لا ينصب على الكون تيماتيًّا، لا يكون الكون هو التيمة، ومع ذلك فهو يدور عن الكون vom Sein، أي يلامس الكون من غير أن ينصب عليه بشكل مباشر وتيماتي.

نسجل ما قد قدّمه لنا إلى الآن تأويل الـ *lógos apophantikós* : *súnthésis* و*diaíresis* بوصفهما شرطًا لإمكان *aletheúein* و*pseúdesthai*، وهذا كلّ مرّة في شكل *katáphasis* أو *apóphasis*. وكلّ هذا يتأسس في *noein*، في إبانةٍ مدرِكة، وذلك - كما اتضح - في إبانةٍ للـ *hupárchon*، للكائن، وبالضبط في أزمنة مختلفة. وأخيرًا يتبيّن في كلّ هذا التصرّف المدرِك المبِين إزاء الكائن في الكلام فهمٌ موجَّهٌ لـ "يكون"، أي للكون (وليس للكائن وحده). فإلى أين ينتمي هذا "الكون"؟ ما موقعه داخل مجموع بنية الـ [468] *lógos*. ما علاقته على الخصوص بالبنية الأساسيّة التي تعرّفنا عليها، أي بـ *súnthesis* و *diaíresis*، بـ "من حيث"؟ ما شأن "يكون"، ما شأن الرابطة؟

في البداية ليس من نافل القول أن نؤكّد بأننا - وإن بدا أنّ مشكلة معنى "يكون" لا تلفت الانتباه - أمام موضع حاسم، وذلك بمعنى مزدوج: 1. تبيَّن سلفًا بوجه عامّ أن الـ *lógos* بالمعنى الواسع للكلام واللغة، بصفته مميِّزًا للإنسان، له على ما يظهر علاقة مع العالم، ما دام تشكيل العالم هو أيضًا مميِّز للإنسان، بل وينطوي في ذاته على إمكان اللغة. فمع العالم يكون هناك تصرّف إزاء الكائن من حيث هو كائن. وحيث يكون الكائن متجليًا على هذا النحو يُمكن تناوله من حيث هو ما يكون أو لا يكون أو كان أو سيكون. ويمكن أن يقال الكون عن الكائن في تعدّد غريب. والقضيّة البسيطة تعبِّر من خلال "يكون" عن هذا الأمر بالذات، عن أنَّ الكون يُمكن أن يقال في الـ *lógos*، في اللغة وبذلك داخل تشكيل الإنسان للعالم. ومن هنا نفهم لماذا أمكن أن تحتل القضيّةُ، بحكم أنها تحمل "يكون" بشكل بارز، دلالةً مركزية بالنسبة إلى الميتافيزيقا التي تسأل عن الكون. ولهذا السبب أيضًا، أيْ لأن الـ *lógos* الذي يتميّز بواسطة "يكون" له دلالة مركزيّة ميتافيزيقيًا على ما يظهر، فإن الموضع الذي نحن أمامه الآن حاسم بمعنى ثانٍ: 2. يجب أن نسأل وأن نوضِّح هل يحقّ للقضيّة، لأنَّ فيها يظهر "يكون" ويظهر الكونُ بشكل بارز، أن تطالب بقيّادة السؤال عن الكون وعن ماهيّة العالم وغيرهما، أم أنه يتعيَّن أن نرى بعكس ذلك أن هذه الصّورة البارزة للكون، لـ "يكون"، على الرَّغم من أنها تتضمن بشكل مشروع وضروري الكونَ

بوصفه متجلّيًا، إلا أن هذا التجلّي ليس هو التجلّي الأصلي. وبإيجاز، يُحسَم أمر الميتافيزيقا في الموقف من مشكلة الرابطة، في كيفيّة معالجتها وترتيبها داخل الكلّ. [469] نعرف أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو تتوجّه في معالجتها لمشكلة الكون على ضوء "يكون" المنتمي إلى القضيّة، وأنّنا أمام مهمّة جبّارة هي أنْ نقلب هذا التقليد من الأساس، وهذا يعني في الوقت نفسه أنْ نبرز حدود مشروعيّته. ومن هنا تستخلصون الدلالة البعيدة المدى لهذه المشكلة الخاصّة في الظاهر المتعلّقة بالسؤال الجاف عن معنى "يكون" في الجملة.

قبل أن نبسط هذه المشكلة نسقيًّا من زاوية المنظورات التي تهمّنا نريد في البداية أن نعرف مرّة أخرى ما مدى رؤية أرسطو هنا، وهل لفت انتباهَه في القضية "يكون" الغريب هذا. سأحاول أن أؤوّل بإيجاز كيف تصوّر أرسطو "يكون" والكونَ، حتى تقدِّرون أيضًا في ضوء ذلك كيف أمسكت هذه التأويلات البسيطة للقدماء، التي لا علاقة لها بتاتًا بالثرثرة الفلسفيّة للكتَبَة اليوم، بالمشكلات الأكثر مركزيّة بثقة وقوة لا نبلغهما نحن الأخلاف أنفسنا.

نريد في البداية أن نترك أرسطو نفسه يقدم لنا جوابًا عن السؤال عن موقع "يكون" في الـ *lógos* وعن معناها بالضبط صاغه في بحثه في العبارة **de interpretatione**، نهاية الفصل الثالث: *Auta men oun kath' heauta legómena ta rhémata onómatá esti kai semaínei ti (hístesi gar ho légon ten diánoian, kai ho akoúsas erémesen), all ei éstin e mé, oúpo semaínei oude gar to einai e me einai semeión esti tou prágmatos, oud' an to on eípes auto kath' heauto psilón. auto men gar oudén esti, prossemaínei de súnthesín tina, hen áneu ton sugkeiménon ouk ésti noesai*[115]: يقول أرسطو هنا في ترجمة هي في الوقت نفسه شرح: عندما ننطق الألفاظ الزمانيّة[116] في ذاتها ولذاتها، أي بدل أن نقول "الطائر

115 المرجع نفسه، الفصل الثالث، 16 ب 19 وما بعدها:
a. a. O., Kap. 3, 16 b 19 ff. [المؤلّف]

116 Zeitworte، الأفعال.

يحلّق" نقول فقط "التحليق"، فإنها تكون ألفاظًا أساسيّة[117]، أي تسميّات، "التحليق"، "الوقوف"، وتدلّ على شيء ما. ذلك أن [470] من يقول هذه الكلمات أو ينطقها - التحليق - في ذاتها ولذاتها *histesi ten diánoian*: يوقف التفكير الذي هو عادة دائمًا تفكير عابر[118]، متحرّك في صورة القضيّة: هذا وهذا هو هكذا وهكذا، (ولهذا يسمّي أرسطو التفكير المصدر للقضيّة والحكم أيضًا *dianoein* التفكير العابر الذي يتقدّم من الواحد إلى الآخر). أما عند مجرّد التّسمية فلا أنتقل من واحد إلى آخر، بل إن التفكير يمكث لدى شيء ما ويبقى خلال ذلك واقفا، إنه يعني المسمّى نفسه. التفكير هنا لا يجري. وبموازاة ذلك فإن من يسمع هذه الكلمات يتوقّف (*erémesen*)، يسكن لدى ما سُمّي، لا يسير نحو آخر كما يحدث عندما يسمع "أ هو ب". وبذلك فإن التسميات، إذا أُخذت لذاتها، ليست بالتأكيد عديمة الدّلالة، ومع ذلك فهي لا تدلّ بعدُ، لا تعني بعدُ أن المسمّى "التحليق" كائن أو غير كائن. والألفاظ التي تُستعمل في هذه التسميات لا تقول عن شيء ما إنه يكون محلّقًا أو إنه يحلّق. لكن ماذا ينقص هنا عندما يُستعمل الفعل في شكل التسمية فقط كاسم ولفظ رئيسي[119]، كأنْ نقول "تحليقٌ" مثلما نقول "عصفورٌ" بالمقارنة مع "يكون محلّقًا"[120]؟ ماذا تعني "يكون" هذه التي تنضاف أو يُمكن أن تُنطَق في صيغة الفعل؟ يقول أرسطو في البداية سلبًا: الـ *einai* و*me einai*، هذا الكون وعدم الكون لا يدلّ بتاتًا على *pragma*، على كائن هو هكذا وهكذا، على أمر، أو شيء، وذلك حتى عندما تقول وتسمّي كونَه كائنًا في ذاته بشكل عارٍ تمامًا لذاته. ذلك أن الكون في ذاته هو لاشيء (*auto men gar oudén esti*؛ الكون والعدم هما الشيء نفسه)، وهذا يعني هنا: **ليس الكون كائنًا**، ليس شيئًا ولا خاصيّة شيئيّة، ليس شيئًا قائمًا. لكنه مع ذلك يدلّ على أمر ما؛ إذْ عندما أقول "يكون" و"لا يكون"، فإنني أفهم هنا شيئًا ما. لكن

117 Hauptworte، الأسماء.

118 Durchdenken، هنا بمعنى تفكير عابر، أي يتحرّك وينتقل من شيء إلى آخر.

119 Hauptwort.

120 ist fliegend.

ماذا تعني *to einai*؟ في البداية الدلالة هي هنا دلالة تنضاف بالمعيّة، وبالذات *súnthesin tina* تأليف معيَّن، ربط، توحيد، وحدة. لكن هذه الوحدة، أي [471] الكون، لا يُمكن أن تدرَك وأن تُفهَم بدون *sugkeimena*، بدون ما يقوم في جمْع، بدون ما يقوم معروضًا في جمْع، ما يُمكن أن نعنيه من حيث هو مجموع.

نستخلص من هذا التأويل الوجيز، لكن الأساسي لدلالة الكون في صورة "يكون" لدى أرسطو، ثلاثة أمور: 1. الدلالة الموجِّهة لـ "يكون" هي أنه يدلّ بالإضافة إلى آخر. إنه لا يدلّ بشكل مستقل مثل تسميّة شيء ما، بل تتعلق سلفًا دلالة الكون و"يكون" في وظيفتها الدلالية بوصفها كذلك بما هو كائن. 2. في دلالته بالإضافة يدلّ "يكون" على تأليف، على ارتباط، على وحدة. 3. لا تدلّ "يكون" على *pragma*، على أمر أو شيء.

بعد ذلك بقرون أعطى كانط "يكون" هذه الدلالةَ بالضبط، ربما من دون أن يعرف هذا المقطع الأرسطي، لكن تحت قيادة التقليد الذي فهمه بالطبع في تأويله هذا للرابطة بشكل أعمق. تناول كانط الكون عُمومًا و"يكون" أي الرابطة على الخصوص في موضعيْن. 1. في مؤلَّف صغير ينتمي إلى المرحلة المسمّاة قبل النقديّة يعود إلى سنة 1763 عنوانه **الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله**. 2. في **نقد العقل المحض** (1781، 1787)، وبالضبط في النظريّة الترسندنتاليّة للعناصر، الجزء الثاني (المنطق الترنسندنتالي)، القسم الثاني (الجدل الترنسندنتالي)، الكتاب الثاني (في الاستنتاجات الجدليّة للعقل المحض)، الجزء الرئيس الثالث (مثال العقل المحض)، المقطع الرابع (امتناع دليل أنطولوجي على وجود الله)، A 592 وما بعدها، B 620 وما بعدها. يتكلّم كانط على "يكون" وعلى الكون في "نقد العقل المحض" في نفس سياق المؤلَّف الأول.

يتطابق تأويل كانط مع تأويل أرسطو، وذلك في الجانبين الرئيسين حيث يقول كانط مثل أرسطو: ليس الكون تعيينا لشيء، أو بتعبير كانط: ليس الكون محمولًا واقعيا reales Prädikat. "واقعي" تعني [472] هنا: لا ينتمي إلى res،

إلى شيء[121]. ويقول أيضًا: عندما يُستعمل الكون في القضية بمعنى "يكون"، فإنه يلعب دورَ مفهومٍ للربط، للتأليف أو، كما يقول أيضًا respectus logicus، دورَ علاقةٍ منطقيةٍ، أي تابعة للـ lógos ومؤسَّسة فيه. في الفقرة الأولى من مؤلَّف 1763 يحمل البحث عنوان "في الوجود Dasein[122] عمومًا"[123]. ويفهم كانط هنا من Dasein ما نسمّيه كون الشيء قائمًا، وجوده[124]، بمعنى أن الوجود Dasein "ليس البتة محمولا أو تعيينا لأيّ شيء"[125]. وفي الفقرة الثانية يقول كانط: "مفهوم الوضع[126] بسيط تمامًا وهو متطابق مع مفهوم الكون عُمومًا"[127] يقول كانط إذن: الكون يعني الوضع، أو بعبارة أفضل كون الشيء موضوعًا[128]. ثُمّ يقول: "والآن يُمكن أن يوضع شيء ما بالنسبة فقط، وبعبارة أفضل: يُمكن أن تفكَّر علاقة (respectus logicus) شيء ما بوصفه خاصية بشيء؛ وفي هذه الحالة فالكون، أيْ وضع هذه العلاقة، ليس سوى مفهوم للربط في حكم"[129] ما يعبِّر عنه كانط هنا هو الـ *súnthesis* الذي ينتمي عند أرسطو إلى الـ *lógos*. "أما عندما

---

121 ترجمنا هذه الجملة كما وردت في النص، ويظهر لي أنّ هناك خطأ في تركيب الجملة. لهذا يستحسن أن نقرأ الجملة كما يلي: "ليس واقعيا تعني هنا لا ينتمي إلى res، إلى شيء"، أو أيضًا "واقعي تعني هنا ينتمي إلى res، إلى شيء".

122 Dasein، تعني عند كانط الوجود الفعلي لشيء ما، كون شيء ما قائمًا vorhanden بتعبير هايدغر.

123 كانط: الأساس الوحيد الممكن للبرهنة على وجود الله. مؤلفات إيمانويل كانط. أعدها للنشر إرنست كاسيرر. المجلد الثاني، برلين 1922. ص. 74 وما بعدها:
Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes. Immanuel Kants Werke. Hg. E. Cassirer. Bd. 2. Berlin 1922. S. 74 ff. [المؤلّف]

124 Existieren، هنا بالمعنى التقليدي لا بمعنى هايدغر.

125 المرجع نفسه، ص. 76:
a. a. O., S. 76. [المؤلّف]

126 Position, Setzung، يستعلهما كانط معًا ويعنيان الوضع.

127 المرجع نفسه، ص. 77:
a. a. O., S. 77. [المؤلّف]

128 Geseztheit، كون الشيء موضوعًا، أي متمثلًا بوصفه كائنًا.

129 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلّف]

لا توضع هذه العلاقة فقط، بل يوضع الشيء نفسه في ذاته وأمام ذاته، فإن هذا الكون Sein يعني الوجود Dasein"[130] عندما أستعمل "يكون" ليس بمعنى الرابطة، بل كما في القضيّة "الله يكون Gott ist"، فإن الكون يعني Dasein، يعني الوجود. "هذا المفهوم بسيط جدًّا بحيث لا يُمكن أن نقول شيئًا يبسّطه، سوى التحلّي بالحذر من أن يُخلط مع علاقات الأشياء بخاصياتها. وإذا اقتنعنا بأن معرفتنا بأكملها تنتهي أخيرًا إلى مفاهيم لا يُمكن تحليلها، فإننا سندرك أيضًا أنه [473] يُمكن أن تكون هناك بعض المفاهيم التي تكاد لا تقبل التحليل، وذلك عندما تكاد السّمات لا تكون أوضح أو أبسط من الشيء نفسه. وهذا هو الحال بالنسبة إلى تفسيرنا للوجود Existenz. أعترف طواعيّة أن هذا التفسير لا يوضح مفهوم المفسَّر إلا بدرجة صغيرة جدًّا. لكن طبيعة الموضوع مقارنةً مع قدرات فهمنا لا تسمح أيضًا بدرجة أعلى"[131] يجب أن يبقى إيضاح مفهوم وماهيّة الكون عند هذا التحديد: كون = وضع، أو كون بمعنى "يكون" = علاقة[132].

لكن ما يجب الآن أن يشغلنا هنا ويلفت انتباهنا بوجه خاصّ هو أن جانبًا بنيويًا من الـ *lógos*، جانب "يكون"، جانب الرابطة له بحسب تأويل أرسطو طابع *súnthesis*، وقد رأينا سابقا أن إمكان أن تكون القضيّة حقيقيّة أو خاطئة (aletheúein و pseúdesthai)، ومن ثَمّ إمكان الخاصّيّتين الأساسيّتين للقضيّة،

---

130 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلّف]

131 المرجع نفسه، ص. 77 والتي بعدها:
a. a. O., S. 77 f. [المؤلّف]

132 هناك استعمالان للفعل sein وبالتالي لـ ist في اللغة الألمانية. فهو يُستعمل كرابطة وبذلك يكون أداة للربط بين الموضوع والمحمول، وبواسطة هذا الاستعمال نضع خاصّية أو محمولا بالعلاقة مع الموضوع، بالنسبة إلى الموضوع. أمّا إذا لم تُستعمل كرابطة، أي لم تضع صفة أو محمولا بالعلاقة مع موضوع أو بالنسبة إلى موضوع، بل وضعت الشيء نفسه، فإنها تأخذ معنى Dasein. عندما نقول Gott ist فنحن نعني أن الله موجود أن له Dasein، إننا هنا نضع الله بشكل مطلق، نتمثله بوصفه موجودا بالفعل. أما عندما نقول Gott ist allwissend: الله عليم بكلّ شيء فنحن نربط صفة العلم بالله، نضع العلم بالنسبة إلى الله، أي بالعلاقة معه.

يعود أيضًا إلى الـ *súnthesis*. وهكذا يُطرح السؤال: هل هذا الـ *súnthesis* الذي تكمن فيه ماهيّة الرّابطة هو نفسه الـ *súnthesis* الذي يتأسّس عليه عُمومًا الإمكان الداخلي للـ *lógos*؟ وإذا كان الأمر هكذا، فهل ينتمي أيضًا الـ *diairesis* إلى الـ *súnthesis* الذي يخصّ الرّابطة؟ وإذا كان "الكون" ربطًا، فإنه أيضًا فصل، فماذا يعني الكون عُمومًا حتى تخصّه تعيينات الربط والفصل نفسها؟ ومن أين تنبع هذه التعيينات؟ هكذا تقود نظرية الـ *lógos* مباشرة إلى أكثر المشكلات مركزيّة في الميتافيزيقا. لكن لا توجد أمامنا - كما يعتقد كانط - مفاهيم أخيرة تقاوم الاستمرار في تحليلها.

[474] ح) تأويلات ممكنة للرابطة:
ما يكون[133] شيءٌ ما؛ أنّه يكون[134]؛ أنّه يكون حقيقيًا[135].
تعدّد هذه الدّلالات من دون تمييز بينها هو الماهيّة الأوليّة للرابطة

على الرَّغم من أن نظرية أرسطو بالذات عن الـ *lógos apophantikós* صارت وظلّت مرجعيّة بالنسبة إلى التقليد المنطقي اللاحق، فإن النظريّات اللاحقة والمتأخّرة تختلف عن بعضها في نقط متعدّدة، وبالتحديد في تصوّر الرابطة، في تصوّر "يكون". ولا يُمكن هنا أن نناقش بتفصيل حتى أكثر النظريات أهميّة، على الرَّغم من أن ذلك مفيد جدًّا. لكننا نريد أن نشرح التأويلات الممكنة للرابطة على ضوء مثال ملموس، ليس لكي نثبت أن آراء الفلاسفة تختلف دائمًا وفي كلّ شيء، بل لكي نسأل: هل يعود هذا التعدّد في النظريّات إلى الصدفة أم ينبع من ماهيّة ما تعالجه؟ هل يعود هذا التعدّد إلى "يكون" نفسه؟ وهل هو في ذاته متعدّد الدلالة؟ وهل تعدّد دلالته هذا ضروريّ، وأين يكمن أساسه؟ إذا تقصّينا هذه الأسئلة بالشكل اللائق، فسنعود بفهم صافٍ إلى المشكلة الرئيسة: ما علاقة

133 Wassein.

134 Dasein.

135 Wahrsein.

"يكون" بالبنية الكلّيّة للـ *lógos apophantikós* وبما يشرطه، بالـ *súnthesis* والـ *diaéresis*، بـ "من حيث" (الكون و"من حيث")؟

نحاول في البداية أن نشرح تعدّد التأويلات الممكنة للرابطة على ضوء مثال بسيط من دون أن نستند إلى تأريخ مفصّل للنظريّات المختلفة. نختار مثالًا القضيّةَ: "هذه السبّورة تكون سوداء"[136]. ما شأن "تكون"؟ على ماذا تدلّ وماذا تعني؟ ما دلالتها؟ بالنسبة إلى تساؤل ساذج تمامًا ينحو منحى الفهم العامّي مثلًا يبدو واقع الأمر هكذا: لدينا الجملة المنطوقة: "هذه السبّورة تكون سوداء"، وهنا يتبيّن أنَّ "يكون" يرِد بين لفظة الموضوع[137] ولفظة المحمول[138]، وذلك بحيث [475] يربط الواحد بالآخر. "يكون" يقوم بوظيفة "الربط"، لهذا يسمّى الرابطة[139] وتسمية "يكون" هذا رابطةً ليست تسمية بريئة، بل هي تأويل معيَّن له، وذلك على أساس وظيفة اللفظة في مركّب الجملة. وهنا في البداية لا يُسأل عن ما يدلّ عليه "يكون" والكون، بل يُسأل عن دلالة "يكون" بمعنى الوظيفة التي يقوم بها "يكون"، ما شأنه في مركّب الجملة؟ إذا أخذ المرء الجملة الخبريّة على هذا النحو باعتبارها مركّبًا من الكلمات نجده أمامنا، فإنّ "يكون" يبدو بالفعل كرابطة. لكن عندما يقول أرسطو وكانط *einai* و"يكون" هو *súnthesis* ومفهوم للرّبط، فإن هاهنا يكمن سلفًا في الوقت نفسه ما هو أكثر من تحديد "يكون" بالنظر إلى موقعه كلفظة في مركّب الألفاظ الذي يكوّن الجملة. "أكثر" - ومع ذلك، عندما يؤخذ "كربط"، فإن التوجّه بالذات يكون أيضًا بالمعيّة على أساس الوظيفة اللغويّة للّفظ. وهكذا يعني "يكون" مثل الكون ارتباطًا، يعني "يكون": شيء ما مرتبط مع، في علاقة مع (respectus logicus). وإذا كرّرنا الجملة: "السبّورة تكون سوداء"، فيجب بحسب هذا التأويل أن نعتقد أن

---

136 diese Tafel ist schwarz.

137 Subjektwort، اللفظ الذي يدلّ على الموضوع أو الحامل.

138 Prädikatwort، اللفظ الذي يدلّ على المحمول.

139 Kopula.

السبّورة والسواد مرتبطان. فكون السبّورة سوداء يدلّ على ارتباط "سوداء" مع "السبّورة".

هل نعني ذلك عندما ننطق بهذه الجملة تلقائيًا؟ نعم ولا. نعم - ما دمنا نعني كون السبّورة سوداءَ. لا - ما دمنا عند النطق بالجملة وفهمها في الحياة اليوميّة لا نفكّر صراحةً في ارتباطهما بما هو كذلك. ونجد مباشرةً أن تأويل "يكون" على أنه يعني ارتباطًا مصطنعٌ ومبالغ فيه. وهذا يعود جزئيًا - بغض النظر عن التوجّه الفعلي على أساس المنطق الصّوري الذي هو موضع سؤال - إلى أن الجملة المنتقاة كمثال عُمومًا هي ربما كمثال مصطنعة ومستهلَكة جدًا، وهي جملة يندر بل ويُستبعد أن ننطقها - هنا في القاعة - انطلاقًا من كينونتنا الواقعيّة المباشرة. [476] وهذا يصح بالأوْلى عن الجملة: "السبّورة في وضع غير مناسب". ربما نطقتم أنتم سابقًا أو نطقت أنا - وإن في سكون - بهذه الجملة. وهنا - عندما ننطق تلقائيًا بهذه الجملة مع أنفسنا - لا نفكّر في ارتباط السبّورة بوضعها غير المناسب. السبّورة قائمة في وضع غير مناسب.

في كلّ هذه التأويلات نبقى ملتصقين جدًا بالصيغة اللغوية للجملة المنطوقة ولا ننتبه إلى ما نعنيه مباشرة. وعليه لا يُمكن أن نفهم دلالة "يكون" الحقّ إلا عندما ننظر إلى ما يُفهم منه مباشرة، علمًا بأننا في البداية لا ننازع في أنَّ "يكون" له في نهاية التحليل علاقة بالتأليف والربط. وإذا عدنا إلى المثال الأوّل: "السبّورة تكون سوداء"، وحاولنا أن نفهمه بناءً على ذلك مباشرةً، فإنه يغلب علينا أن نفهم "يكون" (الكون) على نحو آخر: فأيُّ كون يعبّر عنه "يكون"؟ واضح أنه يعبّر عن ما تكون[140] السبّورة، عن ما-تكون الخاص بها. ما يكون شيء ما نعبّر عنه أيضًا بأنه ماهيّته. لكن هل نقول في الجملة "السبّورة تكون سوداء" ماهيّةَ السبّورة، ما ينتمي إلى سبورة من حيث هي كذلك وبعامّة؟ أبدًا. قد يُمكن ويمكن أن تكون السبّورة أيضًا سبورة، أي أن تكون هذا الشيء

---

140 Was-sein.

للاستعمال وهذه الأداة لليد، لو كانت بيضاء؛ ينبغي فقط في هذه الحالة أن نكتب بطباشير أسود أو أزرق. فلاستعمال شيء ما سبورةً، لإمكان أن يكون سبورة، ليس من الضروريّ أن يكون أسودَ. وهكذا ففي الجملة المذكورة لم نقل ما تكون السبّورة في ماهيّتها، لكن مع ذلك قلنا شيئًا ما تكونه السبورة، قلنا كونَها هكذا وهكذا. كون الشيء هكذا وهكذا لا يتطابق مع ما هو (مع ماهيّته). لكن هناك جملًا مبنيّةً لغويا بنفس الشكل تمامًا وتعبّر عن مثل ذلك: الدائرة مستديرة[141] إذا تنبهنا لهذا الفرق ونظرنا في الوقت نفسه إلى الإمكانيّتين معًا لقول ما يكون شيءٌ ما وفهمناهما معًا بصفتهما ما يكون شيء بالمعنى الواسع (وهو ما لا يعني بالضرورة الماهيّةَ)، فإننا سنرى أن الأطروحةَ التي تدعي أنّ "يكون" [477] يعني ما يكون الشيء في هذا المعنى الواسع تصيب بشكل أفضل دلالة "يكون" الأوليّة. وعليه فهذا التأويل يقدّم دعامة أمتن لتأويل الرابطة تأويلا أبعد مدًى. هكذا بسط الفيلسوف الإنجليزي هوبس (Hobbes) نظريّة عن الرابطة لها أهميّة خاصّة في تاريخ المنطق. يقول بشكل عامّ تمامًا: oratio constans ex duobus nominibus[142]: اللّوغوس هو شيء ما يتكوّن من لفظتين. ويقول: nomina [copulata] quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei[143]: الـ copulatio – الرابطة – تقود التفكير والعنْيَ نحو شيء واحد عينه. لا يربط "يكون" ألفاظًا فقط، بل يركّز دلالتَها على كائن واحد عينه. فليست الرابطة مجرّد ربط بين الألفاظ، بل تتدخّل في دلالة ألفاظ القضيّة وتنظمها بالنظر إلى

---

141 der Kreis ist rund.

142 طوماس هوبس: عناصر الفلسفة، الجزء الأول: في الجسم. القسم الأول أو المنطق، الفصل الثالث 2. الأعمال الفلسفية الكاملة بحسب الطبعة اللاتينية، أصدرها ج. مولسوورث، لندن 1839 وما بعدها، المجلد الأول، ص. 27:

Th. Hobbes, Elementorum philosophiae sectio prima. De corpore, pars prima, sive Logica. Cap. III., 2. Opera philosophica, quae latine script, omnia. Hg: G: Molesworth. London 1839 ff. Bd. 1, S. 27. [المؤلّف]

143 المرجع نفسه الفصل الثالث، 3، ص. 28:

a. a. O., cap. III, 3, S. 28. [المؤلّف]

شيء واحد، إنها تجعلها مترابطة بهذا المعنى الأعمق. وبهذا فهي تنجز شيئًا خاصًا في البناء الداخلي للّوغوس. يقول هوبس: copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea nomina illi rei imponuntur[144]: إن الرابطة إذْ تركّز بشكل خاصّ دلالة المحمول والموضوع على الشيء الواحد عينه هي السبب الذي يجعل الأسماءَ الموضوعة بجانب بعضها تعني الشيءَ عينه. فليست الرابطة علامة على مجرّد ربطٍ، بل إنها تشير إلى ما يتأسس فيه الارتباط. وأين يتأسّس؟ في ما يكون الشيء، في quid (ما) المنتمي إليه، في الماهيّة quidditas الخاصّة به. وكيفما كان موقفنا في تفاصيله من هذه النظريّة التي تطرح من زاوية أخرى صعوبات كبيرة، فالمهمّ فيها أنها تُظهر كيف أن دلالة "يكون" تحيل - مؤسِّسةً إيّاه - على الكائن بما هو كذلك (السبّورة السوداء) الذي تنصبّ عليه القضيّة، وتعني هذا كأساسٍ لتلازم المترابط في الجملة. [478] تحيل دلالة "يكون" على الكائن من حيث هو كذلك، في ما هو، في ماهيّته وفي كونه هكذا.

تأويل "يكون" بمعنى ما يكون شيءٌ ما الذي ناقشناه الآن يشير باتجاه تأويل آخر لـ "يكون" يتعلّق، على الرَّغم من أنه أحادي، بأمر حاسم. إذا أخذنا قضيّة يقال فيها ما يكون الشيء بمعنى الماهيّة كما هو في القضيّة: "الدائرة تكون مستديرة"، فيمكن أيضًا تأويل هذه الجملة على النحو التالي: "نفهم من الدائرة شيئًا مستديرا"، وهذا ينبغي أن يعني: "لفظة الدائرة تدلّ على شيء مستدير" فلا يعني "يكون" الآن ما يكون الكائن المعنيّ في دلالته في ذاته، بل يعني "يكون": "تدل اللفظة على" - "الدائرة تكون": "لفظة الدائرة تدل على". ويتبيّن ضيق هذا التأويل في أنه لا يلائم البتّة مثالنا. "السبّورة سوداء" - هنا لا نريد بالتأكيد أن نقول: "لفظة السبّورة تدلّ على كون شيءٍ أسودَ". بل لا يصح هذا التأويل حتى عن القضيّة: "الدائرة مستديرة". ومع ذلك فهذا التأويل ليس ممتنعًا بشكل تامّ، لأن قضيّة مثل "الدائرة تكون مستديرة" يُمكن بالفعل أن

144 المعطيات نفسها:
Ebd. [المؤلّف]

نفهمها ليس فقط بدون وساطة ومباشرةً باتجاه الكائن الذي يُعنى فيها، بل أيضًا بالعلاقة مع الجملة نفسها كجملة أو باتجاه الألفاظ المستعملة فيها. "الدائرة" – مستديرة؛ ليست تيمتنا الآن ما يعنيه موضوع القضيّة نفسه، بل لفظة الموضوع كلفظة تدلّ وتعطي القضيَّةُ دلالتَها. "الدائرة مستديرة"، "الدائرة تعني شيئًا مستديرًا"، "لفظة الدائرة تدلّ على..." على الرَّغم من أن هذا التأويل يبدو مصطنعًا، فإنه لعب دورًا كبيرًا في المنطق تحت عنوان **النزعة الاسميّة**. إنه يتوجّه أوليًّا على ضوء طابع الكلمة والدلالة في الجملة وليس على ضوء ما تعنيه الجملة نفسها، ليس على ضوء علاقتها مع الكائن نفسه.

لكن لنعد مجدَّدًا إلى مثالنا: "السبّورة تكون سوداء". "يكون" يعبِّر عن كون السبّورة هكذا [479] وهكذا ويعنيه، لكن ليس أيّ سبورة كيفما كانت، مثلًا سبورة أتصوّرها الآن بالذات في الخيال لكنها ليست قائمة، وليس أيضًا سبورة ربما كانت قائمة سابقًا في مكان ما ولم تعد الآن قائمة، بل إنّ السبّورة **القائمة** بالذات هنا والآن "**تكون**" سوداء. لا يعني "يكون" في الجملة كون شيء ما **بهذه الصفة** وتلك فقط، بل أيضًا **كونه** على هذه الصفة، كون السبّورة **قائمة** هكذا وهكذا، أيْ أنّ السبّورة القائمة هي قائمة بصفتها سوداء. يعني "يكون" في هذه الحالة أيضًا بالمعيّة كونَ السبّورة السوداء **قائمةً**، وإن لم يفكِّر في ذلك بالضرورة قصدًا. وقد يعترض المرء قائلا: ينبغي أنْ يقال في هذه الجملة: "السبّورة سوداء وليست بالذات حمراء"، وإذن يتعلق الأمر فقط بكونها بهذه الصفة. لكن يتضح عند حدوث نزاع حول كون الشيء بهذه الصّفة أننا نرجع هنا لحسمه إلى هذه السبّورة القائمة من حيث هي كذلك، إلى ما هو قائم فيها. وبعبارة أخرى: في القضيّة "السبّورة تكون سوداء" نكون دائمًا سلفًا قد رجعنا إلى هذه السبّورة القائمة وعنينا أن **كونَها** بهذه الصفة **قائمٌ**.

بيَّنّا الآن دلالتين أساسيتين لـ "يكون"، إذا غضضنا النظر عن الدلالة الأولى لـ "يكون" كربط والدلالة التي ذكرناها جانبيًّا لـ "يكون" بمعنى "يعني"، أولا ما يكون الشيء بالمعنى الواسع لكونه هكذا وهكذا، وبالمعنى

الضيّق للكون الماهوي، وثانيًا "يكون" بمعنى كون الشيء قائمًا. وسوف يتبيّن أن هاتين الدلالتين الأساسيّتين لـ "يكون" اللتين تتعلّقان دائمًا ببعضهما على نحو ما لا تستوفيان بعدُ الفحوى الأخير للرابطة، بل إننا لا نعرف بعدُ دلالة مركزيّة تمامًا. ولا نستطيع فهم الماهيّة الغامضة لـ "يكون" الذي لا يلفت الانتباه في كامل غناه لكن أيضًا في كلّ إشكاليّته إلا إذا بلورنا الدلالة الأخيرة.

نقدّم أوّلا مُجمَلًا لما قلناه إلى الآن عن الرابطة. تعرّفنا على الجانب البنيوي [480] الذي يحمل اسم الرابطة والذي يعبَّر عنه عُمومًا في اللغة في صورة "يكون". سألنا ماذا يعني "يكون" هذا وماذا يعني عُمومًا ذلك الكون الذي يعنيه؟ أوجزنا بعد ذلك التحليل الأرسطي في ثلاث نقط: 1. "يكون" له دلالة في المعنى النوعي لفعل الدلالة الذي ينعته أرسطو بأنه *prossemainein*، الدلالة بالإضافة؛ فما يُعنى في الدلالة يتعلق ماهويًا بآخر يجب أن يُفهَم في المَعنِيّ. 2. الفحوى النوعي لـ "يكون"، للكون هو *súnthesis*، هو نوع معيّن من الارتباط، مجموع. 3. ما تعنيه "يكون" ليس *pragma*، ليس شيئًا، ليس شيئًا ما قائمًا يُمكن أن نقول عنه إنه هكذا وهكذا. وبعد ذلك قارنّا تحليل الرابطة هذا مع تأويل "يكون" الذي قدّمه كانط في الموضعين اللذين ذكرناهما. إذا ألقينا عُمومًا نظرة إجماليّة على كلّ التقليد المنطقي بالمعنى الضيّق، فسوف نجد اختلافات جوهرية في تصوّر "يكون" تشير إلى تعدّد دلالة الرابطة، وبذلك يُطرح السؤال: من أين يأتي تعدّد الدّلالات هذا؟ هل يعود فقط إلى تعدّد التصوّرات أم أن تعدّد دلالات "يكون" كامنٌ في هذا نفسه ومتطلَّبٌ فيه بالضرورة؟ لإيضاح هذا السؤال حاولنا تحديد الدلالة الرئيسة لـ "يكون" انطلاقًا من تأويلات نموذجيّة ظهرت في مسار تاريخ المنطق والميتافيزيقا. وضعنا كأساس المثال البسيط: "السبّورة تكون سوداء". وهنا تبيَّن: 1. يتعيَّن "يكون" كربط لغوي بين لفظ الموضوع ولفظ المحمول، وانطلاقًا من هذا التصوّر يستمدّ "يكون" نعته واسمه كرابطة: Kopula. 2. منطلق تأويل "يكون" هذا على ضوء وظيفة الربط اللغوية يشير في الوقت نفسه إلى شرح "يكون" بالنظر إلى دلالته النوعيّة التي يقول عنها أرسطو وكانط: إنها تعني ارتباطًا، ترابطًا - بين ماذا، هذا [481] يبقى غير واضح. لكن

"يكون" يدلّ عندما ننظر بشكل أكثر عينيّة داخل قصد الجملة "هذه السبّورة سوداء" على الكون، على ما يكون ذلك الذي نتكلّم عليه؛ وذلك بحيث نقول: يدلّ "يكون" على 3. ما-يكون شيء ما، وذلك بحيث إنه تبيّن فرقٌ بين كون شيء بهذه الصفة وتلك وبين ما ينتمي إلى ماهيّته. 4. رأينا "يكون" بمعنى "يعني"، "يدلّ على". في هذه القضايا أو تأويلات القضيّة لا نفكّر كموضوع الكائنَ نفسه الذي تعنيه لفظة الموضوع، لا نفكِّر السبّورةَ، لا نفكِّر هذا الشيءَ، بل الموضوعُ في هذه القضيّة هو لفظة الموضوع بما هي كذلك؛ لفظة "السبّورة" تعني وتدلّ على هذا وهذا. 5. في كلامنا: "هذه السبّورة تكون سوداء" لا نعني فقط أنّ السبّورة عُمومًا لها هذه الصفة كسبورة، بل أنّ هذه السبّورة القائمةَ قائمةٌ بهذه الصفة المعيَّنة، بحيث تدلّ "يكون" في الوقت نفسه على كون الشيء قائمًا. يعني "يكون" ذلك الكون الذي نتقصاه عندما نسأل هل شيءٌ ما كائن. عن هذا السؤال هل هو كائن، نجيب بأنّه كائن أو بأنّه ليس كائنا، بحيث يُمكن أن ننعت دلالة الكون هذه أيضًا بأنها تعبر عن أنّ الشيء يكون.

هكذا تتعدّد الدّلالات التي تكمن في "يكون" غير المثير للانتباه وتُعنى فيه تلقائيًا من دون أن نلتفت إلى ذلك. ومع ذلك فقد أغفلنا دلالة أخرى ومركزيّة تمامًا. وهذه الدلالة تتبيّن عندما نشدّد عند النطق بالجملة "السبّورة تكون سوداء" بشكل خاصّ ونقول: السبّورة "تكون" سوداء. الآن لا نعني فقط كون الشيء هكذا، ولا أيضًا أن الكائن الذي هكذا قائم، بل نعني بالمعيّة: ما أقوله هنا في هذه الجملة، ما أنطق به في هذه الجملة يكون حقيقيًا. السبّورة تكون في الحقيقة سوداء، وبذلك يعني "يكون" في الوقت نفسه كون ما قيل في الجملة حقيقيًا. ويمكن الآن، إذا تركنا الأشكال القصوى والخارجية لـ "يكون" جانبًا وركّزنا على تلك التي تنبع من الفحوى الداخلي للمضمون، أن نقول: في "يكون" يُعنى ما-يكون الشيء، سواء في صورة كونه هكذا أو كون ماهيّته، أو أنّه يكون، أو أنّ ما يقال عنه يكون حقيقيًّا.

[482] أصبحت دلالة "يكون" المذكورة أخيرًا هي أيضًا منطلقًا لنظريّات

مختلفة عن الرّابطة والـ *lógos* والحكم عُمومًا تهيمن اليوم على وجه الخصوص. يقال: في هذه الجمل يُثبَت شيءٌ، يُثبَت للسبورة كونُها سوداءَ، وهكذا فإنّ "يكون" تعبّر في الحقيقة عن هذا الإثبات. وفي هذا الإثبات يُثبَت أنّ ما يُتكلَّم عليه يصحّ بحيث تُؤوَّل "يكون" أيضًا كصحة وكامتلاك للصحة. وفي هذا الاتجاه بسط لوتسه (Lotze) نظرية الحكم وتبعه فيندلباند (Windelband) وريكّرت (Rickert) ولاسْك (Lask). وبالنسبة إلى ريكّرت على الخصوص أصبح تأويل الحكم على أنه يعبّر عن صحةٍ منطلقًا لبسط نظرية للقيم. يقول ريكّرت: لا يُمكن إثبات صحة ما في الحكم إلا إذا كان للصحة مقياس؛ كلّ ما يصح يجب أن يقاس بمقياسٍ ما يجب أن يكون؛ ليس للوجوب قوة وإلزام كوجوب إلا إذا تأسّس على قيمة، وعلى هذا الطريق انبثق توجُّه فلسفة القيم.

لا واحدةً من هذه النظريات التي أوّلت "يكون" والكونَ في القضيّة على حقّ، لأنها جميعًا أُحادية. لكن لماذا هي أحادية؟ لأنها لا ترى تعدّد دلالات "يكون" ولا تراعيه. فهل نبلغ إذن النظرية الحقيقيّة عن طريق تجميع كلّ التأويلات التي ظهرت وتحقيق توافق بينها؟ كلّا، ليست الأمور بهذه البساطة. وينبغي أنْ نرى أمرًا أكثر جوهريّة بكثير، ليس المهمّ أنْ نرى أنّ كلّ هذه الدلالات: ما يكون شيءٌ ما، أنّه يكون، أنْ يكون ما يقال عنه حقيقيًّا تكمن ويمكن أنْ تكمن في "يكون"، بل أنها يجب كلّها أنْ تكمن فيه ولماذا، وذلك في البداية وفي الغالب دون تَمَفصُل وتمييز. ويتعيّن أن ندرك هذا اللاتمييز وهذه الشمولية في "يكون" كماهيّة أصليّة وأوليّة للرابطة أو لما ينعته المرء خارجيًّا كرابطة. وليس صحيحًا البتّة أنّ "يكون" يدلّ في البداية على الرّابطة copulatio (كلمة الربط) فقط وأنه بعد ذلك تنضاف أيضًا بالترتيب [483] الدّلالات الأخرى، بل بالعكس، الأصلي والأوّل هو ويبقى دائمًا التعدّد غير المتميّز التامّ الذي انطلاقًا منه يعني في الكلام أحيانًا وفي حالات واتجاهات معيَّنة للقول دلالةً واحدة - أو غالبة - فقط. والتعدّد الأصلي لكن غير المتمفصِل وغير المتميّز لما يدلّ عليه الكون سلفًا منذ البدء يصير كلّ مرّة دلالةً معيّنة عن طريق الحصر الذي لا ينحّي كلّيّةَ التعدّد المفهوم سلفًا، بل يضعها بالمعيّة. وحتى عندما نصل إلى مفهوم عن

الكون، فإنه يتثبّت في إحدى هذه الدّلالات أو بعضها. فالحصر هو دائمًا لاحق بالمقارنة مع الكلّ الأصلي. ولا يُمكن ولا يحقّ أن نسبر الآن أهميّة هذه النظرة إلى الماهيّة المتنوّعة للرابطة إلا في اتجاه معيّن - في اتجاه يعيدنا فورًا إلى المشكلة الموجِّهة التي تركناها في غضون ذلك جانبًا.

§ 73 العودة إلى أساس إمكان مجموع بنية القضيّة

أ) بيان ارتباط سؤالنا الارتدادي مع مشكلة العالم الموجِّهة

سأعرض مجدَّدًا وبإيجاز ما بسطناه إلى الآن بصدد مشكلة العالم: **العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيته**. سألنا عن الـ "من حيث" حتّى ننفذ منه إلى مشكلة العالم. الـ "من حيث" يميّز ما تنفتح له الكينونة[145]، وذلك بخلاف الانفتاح لـ... لدى الحَيَوان. إذ انفتاح هذا الأخير لـ... في الذهول هو مأخوذية من قِبل...؛ وهذا الـ "من حيث" تابع لعلاقة لا يزال الغموض يكتنف بُعدها ونوعها. [484] لكن الـ "من حيث" له علاقة بالقضية، لهذا حاولنا من خلال تأويل القضيّة أن نضيء كيف ينتمي الـ "من حيث" إلى بينة القضيّة. وقد أسفر تأويل القضيّة اعتمادًا على أرسطو عن إرجاع كلّ البنيات الماهويّة: *katáphasis*، *apóphasis*، *aletheúein*، *pseúdesthai* إلى الـ *súnthesis* والـ *diaíresis*. وهذا الجمع الغامض بين أنواع متنافيّة من العلاقة بقي لدينا غامضًا ومليئًا باللغز، وربما تكون العلاقة التي ينتمي إليها الـ "من حيث" كامنة هنا. لكن القضيّة، مثلما هي *katáphasis* و *apóphasis*، فهي أيضًا دائمًا قضيّة حول...، *lógos tinós* (أفلاطون). ما يتعلق به الـ *apóphansis* في صورته هو الكائن، إذْ في القضيّة يدور الكلام في صور متعدّدة على كونه، وهذا ما يجد تعبيره في "يكون" الذي يكمن فيه أيضًا *súnthesis* بحسب أرسطو. وعليه يتأسّس "الكون" وتعدّده، مثلما يتأسّس

145 أي يميّز الكائن، إنه تحديد للكائن الذي تكون الكينونة منفتحة له. فالكينونة منفتحة للكائن من حيث هو كائن؛ أمّا الحيوان فلا يكون منفتحًا للكائن من حيث هو كائن، بل لِما يرفع الكبح عن دوافعه.

الـ "من حيث"، في الـ *súnthesis* والـ *diaíresis* الغامضيْن. أو بعبارة أكثر حذرًا: يشير "الكون" والـ "من حيث" إلى نفس المنبع. وبعبارة أخرى: **إضاءةُ ماهيّة الـ "من حيث" والسؤالُ عن ماهيّة "يكون" أي عن ماهيّة الكون هما شيء واحد، والسؤالان معًا هما في خدمة بسط مشكلة العالم.** ويمكن الآن إيضاح ذلك انطلاقًا من التحليل الصّوري المؤقّت لمفهوم العالم: تجلّي الكائن من حيث هو كذلك؛ وهذا يعني تجلّي الكائن من حيث هو كائن، أي بالنظر إلى كونه. فالـ "من حيث" وبالتالي العلاقةُ التي تَسنِده وتشكُّله تتيح إمكانَ توجيه النظر إلى الكون. ولا يُمكن طرح السؤال عن الكون بدون السؤال عن ماهيّة "من حيث"، والعكس صحيح. وعليه ينبغي أن نتدبّر ما هو السؤال الذي يستحقّ منهجيًّا الأولويّة عند المعالجة الفعليّة. فالسؤال المباشر عن "من حيث" والعلاقة التي تَسنِده قادنا دائمًا على الفور إلى الغموض. ولم يُمكن أن نطَّلع على تنوّع البنيات إلا عندما سلكنا طريقًا غير مباشر عبر الـ *lógos* (لا داعي لأن نهتمّ بالسؤال لماذا الأمر هكذا). ولهذا فمن اللائق أن نتابع هذا الطريق، لا سيّما أنه وضَعَنا [485] أمام السؤال عن الكون في صورة الرابطة. والآن يتعيّن أن نوجّه النظر إلى بنية الـ *lógos* **في مجموعها وأنْ نسأل ارتداديًا عن أساس إمكانها** (*diaíresis* – *súnthesis*)، وذلك على ضوء "يكون" – الذي ينتمي إلى بنية الـ *lógos* – في تعدّد دلالاته غير المتميِّزة في البداية.

لكن هل يُمكن أن يعود سؤالنا إلى ما وراء القضيّة؟ أليست شيئًا أخيرًا؟ غير أننا من جِهة. أخرى قد سمعنا بالفعل عن مكوّنيْ الـ *lógos*، أقصد *ónoma* و*rhema*، عن ما يسمّى أجزاء الكلام. وعليه يُمكن تحليل الـ *lógos* إلى أجزاء الكلام: لفظة الموضوع، ولفظة المحمول، والرابطة. أكيد، إلا أن هذا التحليل يقضي بالذات على الـ *lógos* في كلّيّته، وبذلك يبقى الرّابط أيضًا معلّقًا في الفراغ ولا يُمكن أن يكون ما هو، أيْ لا يُمكن أن يَربِط. إنه حتى بحسب أرسطو لا يدلّ على ما يربط إلا إذا كان يُمكن أن يتعلق بـ *sugkeímena*. وفوق ذلك فنحن لا نسأل عن أجزاء الـ *lógos* المفردة، بل عن أساس إمكان مجموع الـ *lógos* بما هو كذلك، وذلك على ضوء "يكون"، وهذا إذن في مجموع بنية الـ *lógos*.

وعليه يجب أن يكون السؤال الارتدادي عن أساس إمكان الـ *lógos* مختلفًا عن تقسيم هذا الأخير وتفتيته إلى أجزائه. فالتساؤل الارتدادي عن الأساس يجب بالأحرى أن يرمي بعكس ذلك إلى المحافظة على كلّية ما نسأل عن أساسه وعن إمكانه الداخلي. وقد كان كانط أوّل من رأى هذا النوع من التساؤل الارتدادي، هذا النوع من التحليلية[146]، في خصوصيّته النوعيّة، وإنْ لم يكن واعيا بأهميّة هذه الرؤية إلى النهاية وبتفصيل. إنه ذلك النوع من التحليليّة الذي سُمّي لاحقًا في الكانطية الجديدة، وإنْ سطحيًا من زاوية معيّنة، السؤالُ عن الأصل[147]. ومساءلة الـ *lógos* عن أصله تعني إظهار ما منه ينبع، ليس واقعيًا عند إنجازه كلّ مرّة، بل عن الإمكان الداخلي لماهيّته في مجموعها كلّ مرّة. فاعتبار الأصل والتحليليّة يعنيان إذن التساؤلَ الارتدادي عن أساس الإمكان الداخلي، أو كما نقول أيضًا [486] بإيجاز التساؤلَ الارتدادي عن الأساس بمعنى تقصّي الأساس[148] واعتبار الأصل ليس تعليلا[149] بمعنى الإثبات الواقعي، بل تساؤل عن منبع الماهيّة، إنه ترْك الشيء ينبع من أساس ماهيّته، إنه تقصّي الأساس بمعنى إظهار أساس إمكان البنية في مجموعها. نسأل ارتداديًا عن أساس الإمكان الداخلي للـ *lógos*، وبذلك نسأل إلى داخل البُعد الذي يسمح داخليًا بإمكانه، إلى داخل بُعد منبع ماهيته. ولذلك يجب أن نعرف سلفًا بُعد المنبع هذا. كيف نعثر عليه؟ لا نعثر عليه، كما يظهر، إلا إذا وجّهنا نظرنا إلى بنية الـ *lógos* في مجموعها وبحثنا في اتجاهِ ما يشير إليه البناء الداخلي لماهيّته نفسها باعتباره ما ينبني عليه ويتشابك معه.

نسأل بناءً على ذلك: ما موقع الـ *lógos* عُمومًا؟ يجب أن نقول: إنه تصرّف ماهوي للإنسان. وإذن يجب أن نستقصي أساس الإمكان الداخلي للـ *lógos* انطلاقًا من الماهيّة الخفيّة للإنسان. وهذا لا يعني أيضًا أن نحصل الآن من مكان ما على تعريف لماهيّة الإنسان ثُمّ نطبّقه، بل بالعكس، يجب أن نفهم بنية

---

146 Analytik.

147 Ursprung: أصل، منبع.

148 Ergründen.

149 Begründen.

الـ *lógos* بشكل مناسب وبالرجوع إلى أساس إمكانها الذي تشير إليه وأن نترك هذه البنية تطلعنا على ماهيّة الإنسان. نعرف فقط أنّ علينا أن نعود من الـ *lógos* في وحدة بنيته إلى ماهيّة الإنسان، أمّا بصدد هذه نفسها فلم يتقرّر بعدُ أيّ شيء. فليس بحوزتنا سوى أطروحة "**الإنسان مشكِّل للعالم**" التي نعتمدها بوصفها قضيّة ماهويّة لها الطابع نفسه الذي لقضيّة "الحَيَوان فقير العالم". لكن لا يحقّ الآن أن نطبِّق هذه الأطروحة، بل يتعيَّن بالذات أن نبسطها ونؤسِّسها كمشكلة. وفي الأخير فإن ما نسمّيه هنا **تشكيل العالم** هو أيضًا وبالذات **أساس الإمكان الداخلي** للـ *lógos*. لكننا لا نعرف بعدُ هل هو كذلك كما لا نعرف ما هو. وفي الأخير سندرك انطلاقًا من ماهيّة [487] تشكيل العالم ما اعتبره أرسطو أساسًا لإمكان الـ *lógos apophantikós*، أقصد الإدراك في بنية *súnthesis - diairesis* الغريبة التي ربطناها مع بنية "من حيث". لكننا نعرف، إذا كنّا نتذكّر جيّدًا، شيئًا عن الإنسان، ليس فقط من خلال أطروحة "الإنسان مشكِّل للعالم"، بل إننا في القسم الأول من المحاضرة بسطنا حالًا وجدانيًا أساسيًا للإنسان مكَّننا من بلوغ نظرة ماهويّة إلى كينونة الإنسان عُمومًا. والسؤال هو: ألا نعود الآن في النهاية، عندما نسأل ارتداديًا عن أساس الإمكان الداخلي للقضيّة، إلى ذلك البُعد الذي قادنا إليه سابقًا، انطلاقًا من زاوية أخرى تمامًا وفي غنًى كبير، تأويلُ الملل بوصفه حالا وجدانيًا أساسيًا للكينونة.

ب) منطلق السؤال الارتدادي عن البناء الداخلي لماهية القضية: استطاعة "إمّا الكشف وإمّا الحجب" المبيِّنين الناطقين بالكون "سواء" في الإثبات "أو" في النفي

تتمثل مهمّتنا العينيّة والمقبلة في أن نسأل من الـ *lógos* راجعين إلى أساس إمكانه، وبالضبط من الـ *lógos* في البناء الداخلي لماهيّته كما أضأناه الآن. وقبل كلّ شيء يجب أن نحافظ دوما على هذا الأخير أمام نظرنا، طبعًا مع الاقتصار على الـ *lógos* البسيط. المثال الصّوري للـ *lógos* البسيط هو: "أ هو ب" لكن - هكذا يجب الآن أن نسأل - هل يوصلنا ذلك إلى ماهيّة بناء الـ *lógos*؟ فما

حدّدناه هنا ليس سوى شكل معيَّن واحد للـ *lógos*، أي مثال لـ *katáphasis* و- كما نفترض - لـ *aletheúein*، أيْ شكل القضيّة الموجبة الحقيقيّة. وعندما يعالج المنطقُ الـ *lógos* أو الجملةَ أو الحكمَ يكون هذا الشكل دائمًا هو الشكل النموذجي في المقام الأول إن لم يكن الوحيد. لكن هناك أيضًا بجانبه القضيّة السالبة الحقيقيّة ثم القضيّة الموجبة الخاطئة والقضية [488] السالبة الخاطئة، وعليه يجب أن نراعي هذه الأشكال كذلك. وهذا يحدث أيضًا، في حدود معيّنة، في النظريّات المألوفة عن الحكم، لكن هنا بالذات يكمن الخطأ الأساسي والصعوبة الأساسيّة في المشكلة بأسرها، إذْ لا يحقّ أن نحدِّد الحكم الحقيقي الموجب وحده ولا أيضًا شكلا آخر على أنه الشكل الأساسي للـ *lógos*، ثم نراعي بعد ذلك بجانبه (لإتمام النظرية) الأشكالَ الأخرى. فبكلّ هذا نبقى خارج بُعد المشكلة الحقيقيّة ولا نبلغ بذلك بَعدُ المنظور اللائق. وهذا المنظور اللائق غائب أيضًا لدى أرسطو، ومن ثَمّ في الزمن اللاحق عُمومًا. إلا أن أرسطو كان أقرب إلى المشكلة، فقد أكد صراحة على أن الـ *lógos* لا يكون حقيقيًّا وخاطئًا، بل حقيقيًّا أو خاطئًا: *aletheúein e pseúdesthai*، وهذا لم يعد المرء الآن يراه في المنطق. ومن جِهة. أخرى فإننا نفهم لماذا لم يمسِك بالطرح المركزي للمشكلة، فقد كان همّه الأوّل والوحيد ضرورةَ أن يبيِّن لأول مرّة بنيات الـ *lógos* عُمومًا، في مقابل النظريّات المؤقّتة والخارجيّة لأسلافه بما فيها نظريّة أفلاطون. وإذا جاز هنا أصلا أن نتحدث عن "أسهل" و"أصعب"، فإن التجذير هو دائمًا "أسهل"، لأنه مهيّأ سلفًا. لكن بفضله فقط تأتي المشكلات إلى الضوء.

يُيسِّر شكلُ القضيّة بمعنى القضيّة الموجبة الحقيقية - لأسباب لن نعالجها الآن - تأويلَ الـ *lógos*؛ وانطلاق المنطق من الحكم الموجب الحقيقي مشروع في حدود معيّنة، لكنه أصبح لذلك بالذات سببًا لخطإ أساسي يتمثل في الاعتقاد بأن المهمّ هو فقط إرجاع أشكال القضيّة الممكنة الأخرى ببساطة إلى الشكل المذكور إتمامًا للتحليل. وقد كنت أنا نفسي - على الأقل في تأويل الـ *lógos* - ضحيّةً لهذا الخطإ في الكون والزمان (قارن كاستثناء من هذا الخطإ، "الكون

والزمان"، ص. 222[150]، ص. 285 والتي تليها[151]). [489] يجب عليّ في التأويل الذي أقدّمه الآن والذي لا يلغي في الحقيقة ماعرضته سابقًا في الكون والزمان أن أبتعد بشكل جوهري وحاسم عن ذلك الخطإ.

لن نبصر بعدُ البناء الداخلي لماهيّة الـ *lógos* بشكل مركزي حتى إذا راعينا بصورة كاملة الأشكالَ الممكنة لتعديله: الحكم الموجب الحقيقي والموجب الخاطئ، الحكم السالب الحقيقي والسالب الخاطئ. فماهيّة الـ *lógos* تكمن بالذات في أنه يُمكن من حيث هو كذلك أن يكون "إمّا حقيقيًّا وإمّا خاطئًا"[152] "سواء كان موجبًا أو سالبًا"[153] إمكان كلّ هذه الأشكال التعديلية المعيَّنة بشكل تقريبي هو الماهيّة الداخلية للـ *lógos*. وفقط عندما نفهم ذلك نصل إلى نقطة القفز[154] التي يُمكن انطلاقًا منها أن نعود إلى المنبع[155]. فليس الـ *lógos* تشكيلة قائمة تتخذ تارة هذا الشكل وتارة ذاك، بل إنه بمقتضى ماهيّته إمكان الواحد أو الآخر. نقول: إنه استطاعة[156] على.... ونفهم دائمًا من الاستطاعة إمكان التصرّف إزاء كائنٍ، أيْ إمكان التعلُّق بكائنٍ من حيث هو كذلك. والـ *lógos* استطاعة، أي إنه في ذاته يتحكّم في التعلُّق بالكائن من حيث هو كذلك. وفي مقابل ذلك هناك إمكان السلوك، إمكان التعلُّق الذاهل-المأخوذ الذي سمّيناه قدرة[157].

الـ *lógos apophantikós* هو استطاعة "إمّا-وإمّا"، إمّا الكشف وإمّا الحجب المبيِّنيْن سواء في كيفيّة الإثبات أو النفي، وذلك في إبانةٍ يأتي فيها "يكون"

---

150 الكينونة والزمان، مرجع سابق، ص. 408-409.

151 المرجع نفسه، ص. 504-507.

152 entweder wahr oder falsch: إمّا-وإمّا، إمّا حقيقي وإمّا خاطئ.

153 sowohl positiv als auch negativ: سواء-أو، سواء كان موجبًا أو كان سالبًا.

154 Absprung: قفز، نقطة القفز.

155 Ursprung: منبع، تعني حرفيًّا إذا فصلنا مكوّنيها وكتبنا Ur-sprung القفز الأصلي، أيْ الانبثاق.

156 Vermögen: استطاعة.

157 Fähigkeit: قدرة.

(الكون) إلى الكلمة في دلالة ما. وطابع الاستطاعة المتوجِّه على هذا النحو هو ماهيّة الـ *lógos apophantikós*، إنه مركز بناء ماهيّته. وانطلاقًا منه يجب أن نبحث عن إشارة إلى الأساس الذي يتيح إمكان هذه الماهيّة. فما الذي يكمن في أساس استطاعة الـ *lógos* هذه، ما الذي يجب أن يكمن في أساسه، إذا كان ينبغي أن "يحدث"[158] بالصّفة التي يعلِن لنا بها عن ذاته، أي كإمكانٍ لـ "إمّا-وإمّا": إمّا [490] الكشف وإمّا الحجب المبِينين الناطقين بالكون؟ عندما نجيب عن هذه الأسئلة سنرى أيضًا، كما هو الأمر عُمومًا في الفلسفة، كيف أن ظاهرةَ الحكم والقضيّة المبتذلةَ والأوليةَ التي يُحرَّض عليها إلى أقصى درجة تعيدنا دفعة واحدة إلى بُعدٍ ليس سوى بُعد الاتساع والانقباض اللذين قادنا إليهما في البداية تأويلُ الحال الوجداني الأساسي.

قبل أن نتابع المشكلة المعلَن عنها الآن نستحضر مرّة أخرى سياق المشكلة. في البداية أتمَمْنا تأويل الرابطة انطلاقًا من مثال "السبّورة سوداء" بإبراز دلالة أساسيّة حدّدناها بواسطة الصّيغة: الكونُ يساوي كونَ الشيء حقيقيًّا. وهذا الكون بمعنى كون الشيء حقيقيًّا يُعنى بالمعيّة في كلّ جملة، سواء نَطقت بالكون بمعنى كون الشيء قائمًا أو بمعنى كونه بهذه الصفة وهذه أو حتى بمعنى الصفة الماهويّة. ويتشابك كون الشيء حقيقيًّا هذا بشكل غريب مع دلالات الكون الثلاث المذكورة سابقًا، وذلك بحيث تتبدّى وحدةٌ خاصّة بين ما هو متلازم في ذاته. وبتعبير أدق، يجب أن نسأل لماذا هذا التعدّد في دلالة الرابطة وأين يكمن أساس وحدته. تعرّفنا على تعدّد دلالة الرابطة بشكل عامّ تمامًا باعتباره ماهيّتَها الموجبة التي يعبَّر عنها غالبًا في هذا اللاتمييز والعُموميّة الغريبين اللذيْن أدّيا إلى نظريّات مختلفة لكن أُحادية. فقد أرجع أرسطو الرابطة نفسها إلى الـ *súnthesis* من دون أن يرى تعدّد دلالتها. وبالمثل فإن جوانب بنية الـ *lógos* التي اعتبرناها قبل تحليل الـ *lógos*، أقصد *katáphasis* و*apóphasis*، *alethés* و *pseudos* أُرجعت هي أيضًا إلى الـ *súnthesis* ومن ثَمّ إلى الـ *diairesis*. وقلنا إن من الرّاجح أن

158 wesen.

تكون هذه الـ *súnthesis* التي تكمن في أساس الـ *lógos* هي تلك العلاقة التي يتأسّس فيها ما [491] نسأل عنه: "من حيث" وبنية "من حيث". لكن إذا كان الكونُ، أيْ إذا كانت الرّابطةُ مأخوذةً الآن في تعدّدها، يتأسّس هو أيضًا بحسب أرسطو في الـ *súnthesis*، فمن الممكن أن يعود "من حيث" والكون إلى جذر مشترك. وهذا ما قد تبيَّن في أننا عند الإعلان الصّوري عن مفهوم العالم بوصفه تجلّيًا للكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته استعملنا "من حيث"، وبالذات بمعنى متميِّز، بالعلاقة مع إدراك الكائن نفسه. وربما كانت العلاقة التي تتجذّر فيها "من حيث" وبنية "من حيث" هي بالذات تلك التي تتيح في الوقت نفسه توجيه النظر إلى الكون، بحيث تترابط بمعنى ما بنيةُ "من حيث" والكونُ. ولا يُمكن طبعًا أن نرى أن الأمر هكذا إلا إذا أدركنا في الوقت نفسه، انطلاقًا من تأويل الـ *lógos* الذي قدّمناه إلى الآن، أنّه ليس قائمًا بذاته، بل يتأسّس في شيء أكثر أصليّة. ولن نعثر على هذه الماهيّة الأصليّة للـ *lógos* إلا إذا امتنعنا عن الانطلاق من هذه الصّفة أو تلك واحتفظنا بدل ذلك بمجموع بناء ماهيّة الـ *lógos* أمام نظرنا، وسألنا ارتداديًّا باتجاه بُعد منبعه، أيْ باتجاه ذلك الذي يتيحه في إمكانه الدّاخلي. ولهذا لا يحقّ لنا أيضًا عند اعتبار أصل ماهيّة الـ *lógos* بمعنى القضيّة أن نضع في الأساس، كما يحدث عادةً، القضيّة الموجبة الحقيقيّة، ولا أيَّ شكل آخر من القضيّة، كنموذج أولي. وبالأحرى ينبغي أنْ نرى أنّ الماهيّة الأعمق للـ *lógos* تكمن في أنه في ذاته إمكان أن يكون "إمّا حقيقيًّا وإمّا خاطئًا"، سواء كان في شكل الإثبات أو النفي. ولن نضمن إمكان تقصّي الـ *lógos* فعليًّا في بنية ماهيّته إلا إذا وضعنا السؤال عن أساس إمكان الـ *lógos* بالشكل الذي يجعلنا نسأل عن ما يسمح بإمكان ماهيّته الداخليّة، أي استطاعة أن يكون "إمّا-وإمّا": إما حقيقيًّا وإمّا خاطئًا.

[492] ج) الحريّة، الانفتاح قبل-المنطقي للكائن من حيث هو كذلك ومواجهة الإلزام[159] كأساسِ إمكانِ القضيّة

الـ *lógos* في صورة الـ *lógos apophantikós* هو **استطاعة تصرّفٍ يُبِين** الكائنَ، سواء كان هذا التصرّف كاشفًا (حقيقيًّا) أو حاجبًا (خاطئًا). وليست هذه الاستطاعة ممكنة بما هي هذه الاستطاعة إلا إذا قامت على أساس **كونِ الإنسان حرًّا للكائن من حيث هو كذلك**. إذْ على ذلك يتأسّس **كون الإنسان حرًّا في الإبانة** المثبِتة والنافيّة، وكونُه هذا حرّا في... يُمكن أن يتطوّر **إلى كونه حرًّا لأجل** الكشف أو الحجب (الحقيقة أو الخطأ)[160]. وباختصار ليس الـ *lógos apophantikós* بمعنى القضيّة ممكنًا إلا مع الحريّة. فعندما تقوم الحريّةُ المتمفصلة والممفصِلة بدورها على هذا النحو في أساس التصرّف والاستطاعة الخاصّين اللذين يُمكن أن ينبعا منها، واللذين نعتبرهما الآن وحدهما، آنذاك فقط يكون الاهتداءُ بـ... والتقيّدُ بـ... في الإبانة ممكنًا، وذلك بحيث يتبيّن ما يُتقيَّد به، أي الكائن، بوصفه ملزِمًا. ليس في الـ *lógos* كشفٌ وحجب، حقيقةٌ وخطأ، حقيقةٌ **أو** خطأ، ليسا معًا ممكنين، إلا مع الحريّة، وليس التقيّد بالملزِم ممكنًا إلا مع

---

159 das Sichentgegenhalten der Verbindlichkeit، تعني هذه العبارة مواجهة الإلزام أو الملزم، الوقوف قبالته وجها لوجه، وضعه قبالتنا أو بمواجهتنا. والمقصود أن إصدار القضية يتأسس على تصرّف سابق يجعل الملزمَ أيْ الكائنَ قبالته ويتيح الاهتداء والتقيُّد به ومن ثمَّ مطابقته أو عدم مطابقته. هذا التصرّف لا وجود له لدى الحيوان الذي لا يمكن أن يواجه الكائن أي أن يقف أمامه وجها لوجه وأن يمكث لديه. فالحيوان مستغرق دائما في ذاته ولا ينفتح إلا لِما له علاقة بدوافعه أيْ لِما يرفع عنها الكبح، وهو دائما مأخوذ بما يرفع عنه الكبح، ولذلك لا يمكن أبدا أن يقف قبالة الكائن وأن يتعامل معه من حيث هو كائن.

160 يتعيّن في هذا السِّياق الانتباه إلى أن الحرية التي يتكلّم عليها هايدغر هي حرية متمفصلة كما يقول، أي تتشكّل من أبعاد متداخلة. فهي تعني أولا أن الإنسان حرّ للكائن، أي منفتح له؛ وعلى كونه حرّا بهذا المعنى أي منفتحًا يتأسّس كونه حرّا في الإبانة المثبتة أو النافية؛ وهذا بدوره يمكن أن يتطوّر إلى حرية لأجل الكشف والحجب، أي إلى موقف خاص تضطلع به الكينونة الإنسانية؛ وهذا الموقف يتجه أساسًا إلى الإبانة ويعطي في إبانته الكلمة للكائن بالخضوع له والاهتداء به.

الحريّة. ما نريد أن نتقصّاه هو بالذات إمكانُ الـ *lógos* وطابعُ استطاعته. وعندما نقول إن هذه الاستطاعة على الإبانة تتأسّس على أنْ يكون الإنسان حرّا للكائن من حيث هو كذلك، فهذا يعني أن الـ *lógos* ليس هو الذي ينشئ العلاقة بالكائن من حيث هو كذلك، بل هو نفسه يتأسّس على هذه العلاقة التي يستخدمها دائمًا في كلّ أشكاله بطريقة معيَّنة. كيف ذلك؟ لا يُمكن أن يُبِين الـ *lógos* الكائنَ كما هو وأنْ يُثبِت في إبانته ما ينتسب إلى الكائن أو أنْ ينفي عنه ما لا ينتسب إليه إلا إذا كان يمكنه سلفًا أن يقيس إبانتَه ومدى ملاءمتها على الكائن. [493] لكن للحسم في ملاءمة أو عدم ملاءمة ما يقوله الـ *lógos* في إبانته، وبعبارة أدق: لكي يُمكن أصلا التصرّف في إطار "إمّا-وإمّا" هذا، يجب سلفًا أن يتوفر الإنسان الذي يصدر في كلامه القضيّة على مجالٍ للتأرجح المقارِن بين "إمّا-وإمّا": **إمّا الحقيقة وإمّا الخطأ**، وبالضبط على مجالٍ يكون الكائنُ نفسه الذي يتعيّن أن نقول عنه متجلّيًا سلفًا داخله. وهنا يكمن أمر جوهري: بينّا أعلاه أن الـ *lógos apophantikós* لا ينشئ العلاقةَ بالكائن، ويجب الآن أن نقول فوق ذلك إنه لا ينشئ حتى تجلّي الكائن، بل يكتفي فقط بأن يستخدم دائمًا سلفًا هذا التجلّيَ وتلك العلاقةَ، إذا أراد أن يكون ما يُمكن أن يكون: كشفًا أو حجبًا مبِينًا.

لكن ألم نقلْ إن الـ *lógos* نفسه بما هو كذلك يجعل بكشفه وحجبه الكائنَ متجليًا وأنه بالتالي حقيقي، بل بحسب الرأي الشائع المحلّ الحقّ والوحيد للحقيقة؟ لا شك أنه يكمن في الـ *lógos* الحقيقةُ وبالتالي إمكانُ "إمّا-وإمّا"، لكن إمكانه هذا لأن يكون حقيقيًا أو كاشفًا ليس أصليًا، أيْ ليس هو ذلك التجلّي والكشف الذي بفضله يقوم عُمومًا الكائن من حيث هو كذلك منفتحًا لنا ولامحتجبًا في ذاته. فلا يُمكن أبدًا في وقت ما أن تكشف قضيّةٌ بما هي كذلك - حتى إذا كانت حقيقيّةً - الكائنَ من حيث هو كذلك كشفًا أوليًا. مثال: ليس إنجاز القضيّة الحقيقيّة "السبّورة سوداء" بما هي كذلك هو الذي يجعل هذه "السبورةَ" الكائنةَ متجلّيةً لنا في كونها هكذا، كما لو كانت القضيّة بما هي كذلك تستطيع بمعنى ما أن تكشف لنا الكائنَ الذي كان من قبلُ منغلقًا. وعلى الرَّغم من أن القضيّة تكشف على طريقتها، فإنها لا تجعلنا أبدًا أصليًا وأوليًا أمام

الكائن المتجلّي، بل بالعكس، يجب أن تكون السبّورة السوداء قد تجلّت لنا بوصفها كائنًا هو هكذا، إذا أردنا أن نقول عنها ونُبينها. فالـ *lógos apophantikós* يكتفي بأن يفصّل في القضيّة ما هو متجلٌ سلفًا، لكنه ليس هو ما يشكّل عُمومًا تجلّي [494] الكائن. لا شكّ أنه يكمن في القضيّة الحقيقةُ أو الخطأُ، بل إنها الصورة التي تعبّر عادةً عن الحقيقة والخطأ والتي فيها يُبلّغان ويُتقاسمان، لكن لا يترتّب على ذلك إطلاقًا أن حقيقة القضيّة هي الصورة الأساسية للحقيقة. ولكي نرى ذلك يتعيّن طبعًا أنْ نلقي نظرة أعمق على ماهيّة الحقيقة سنبلغها في مسار الاعتبار اللاحق. أما إذا تملّصنا من هذه المهمّة وتمسّكنا منذ البدء برأي دوغمائي يحدّد ما ينبغي أن يكون معنى حقيقي، فيمكن بالفعل أن نثبت بشكل قاطع، كما يحدث اليوم مرارًا، أن الحكم هو حامل الحقيقة. فإذا قلنا منذ البدء إن الحقيقي هو ما يصحّ، ثم أضفنا أنّ ما يصحّ لا يكون إلا حيث نسلّم، وأنّ التسليمَ فعلٌ أساسي للإثبات والإثباتَ هو الشكلُ الأساسي للحكم، فإن الحقيقة كصحّة ستكون متعلّقة بالحكم من حيث هو إثبات. وهذا لا يُمكن البتّة تفنيده، لكن السؤال هو: هل ماهيّة الحقيقة هي الصّحة، أم أن تحديد الحقيقة كصحّة وكسريان للصحّة ليس سوى التأويل الأكثر خارجيّة وسطحيّة الذي لا يُمكن ولا يجب أن يصل إليه إلا الفهم الإنساني السليم بمعنى التفكير العامّي؟ سنتبيّن فيما بعد أن الأمر هكذا.

لا شكّ أن الـ *lógos apophantikós* بمعنى القضيّة يُمكن أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا، لكن هذا النوع من الحقيقة أو التجلّي يتأسّس على تجلٍّ ننعته، ما دام يسبق الحملَ[161] والقضيّةَ، بأنه تجلٍّ قبل-حملي، أو بعبارة أفضل بأنه حقيقة قبل-منطقية. ونفهم هنا "منطقي" بالمعنى الصارم تمامًا للدّلالة على ما يتعلّق بالـ *lógos apophantikós* كما أوّلناه[162]. هناك تجلٍّ سابق على هذا الأخير، سابق عليه

161 Prädikation: الحمْل، بمعنى إسناد محمول إلى موضوع (أو حامل) أو حمله عليه، استعمال مفهوم عامّ كمحمول في حكم، تعيين الموضوع في الحكم.

162 لا يدلّ نعت قبل-منطقي هنا على تفكير لا يحترم قواعد المنطق كما يُفهم مثلًا من =

بمعنى أن هذا التجلّي الأصلي يؤسِّس إمكان أن يكون الـ *lógos* حقيقيًا أو خاطئًا، يسبقه مؤسِّسًا إياه.

[495] رأينا أيضًا أن القضيّة تتكلم - وإنْ ليس دائمًا في هذه الصّورة اللغوية - بصيغة "يكون"، بصيغة الكون؛ وهذا الكون يتسم في البداية وفي الغالب بخلوّ دلالته من التمييز وعُموميتها. والآن تبيَّن أنّ القضية ليست هي ما يُثبِت الكونَ لما تقول عنه وأنّ الكائن الذي تتعلّق به القضيّة لا يستمدّ أيضًا طابعَ كونه من "يكون"، بل بالعكس، ليس "يكون" دائمًا في كلّ تعدّده وفي تعيُّنه كلّ مرّة إلا إفصاحًا عن ما يكون الكائن وكيف يكون وهل يكون. ولذلك لا يُمكن أبدًا أن نستخلص ماهيّة الكون في تعدّدها من الرابطة ودلالاتها، بل يجب بالأحرى الرجوع إلى ذلك الذي انطلاقًا منه تتكلّم كلُّ قضيّة ورابطتُها، إلى الكائن نفسه المتجلّي سلفًا. ولأن الكونَ الذي تنطق به الرابطة - في كلّ التأويلات الممكنة - ليس هو الأصلي، ولأن الرابطة تلعب في القضيّة المنطوقة دورًا أساسيًا، ولأن القضيّة المنطوقة تُعتبَر عُمومًا محلَّ الحقيقة، لذلك بالذات فالتفكيك[163] ضروري.

يشير إذن الـ *lógos apophantikós* ما دام استطاعةً بالمعنى الذي حدّدناه إلى تجلٍّ للكائن من حيث هو كذلك سابقٍ على كلّ القضايا، ومن هنا ينشأ السؤال: هل هذا التجلّي قبل-المنطقي للكائن من حيث هو كذلك هو الأساس الأصلي

= الحديث عن العقليّة أو الذهنيّة قبل-المنطقيّة، بل يدلّ على التجربة السابقة على الـ *lógos* بمعنى القضيّة وعلى التفكير الحملي، تلك التجربة التي يتأسّس عليها الـ *lógos* بكل أشكاله.

163 Destruktion: التفكيك، النقض، التقويض. يجب بحسب هايدغر إخضاع التقليد الفلسفي بأكمله لتفكيك يرمي إلى بلوغ التجارب الأصليّة التي حدّدته عن طريق كشف التقنيعات والتحريفات التي غطّت تلك التجارب والتي أصبحت بمثابة تصوّرات واقتناعات مقبولة تلقائيًا من دون مساءلة أو نقد ممّا يجعل علاقتنا بالتقليد غير شفّافة. ولا يريد التفكيك إلغاءَ التقليد، بل تحريرَنا من الاستسلام له تلقائيًا وإدراكَه في مشروعيّته التاريخيّة وكذا في حدوده. وفي سياق هذا المقطع من المحاضرة يرمي التفكيك إلى مراجعة التصوّر الذي يرى أن الحكم أو القضيّة هو موطن الحقيقة من أجل الرجوع إلى تلك التجارب التي تسبق حقيقة القضية وتؤسّسها.

لإمكان الاستطاعة المذكورة، وهل يلوح في هذا الأساس ما قد خمَّنه أرسطو عندما تكلّم على الـ *súnthesis* والـ *diaíresis*؟ وإذا كان هذا التجلّي الأصلي للكائن أكثر أصليّةً من الـ *lógos*، وكان الـ *lógos* تصرّفًا للإنسان، فأين هو إذن هذا التجلّي الأصلي؟ أكيد أنه ليس خارج الإنسان، بل هو الإنسان نفسُه في معنى أعمق، الإنسان نفسُه في ماهيّته. أعلنّا عن هذه الماهيّة في شكل أطروحة "**الإنسان مشكّل للعالم**" أين هو هذا التجلّي، وأين يكمن؟

نرى من الآن أنه إذا كان الـ *lógos apophantikós* يعود في إمكانه الداخلي إلى شيء أكثر أصليّة [496] وكان لهذا الشيء الأكثر أصليّة علاقة ما مع ما نسمّيه **العالمَ وتشكيلَ العالم**، فإنَّ الأحكام والقضايا ليست في ذاتها مشكِّلةً للعالم أوليًّا وإنْ كانت تابعةً لتشكيل العالم. الـ *lógos* استطاعة تتحدّد في إبانتها "إمّا بالكشف - وإمّا بالحجب"، وإذن يجب، **قبل ومن أجل** إنجاز أيّ قضيّة، أن يكون انفتاح الإنسان - الذي يُصدِر القضيّة - للكائن نفسه الذي يحكم عليه كلّ مرّة ممكنًا. ولهذا يجب أن تكون الاستطاعة بما هي كذلك متناغمةً مع "إمّا-وإمّا": إمّا مطابقة الكائن الذي يدور عليه الكلام في الـ *lógos* وإمّا عدم مطابقته. ولا يعني كونُ الإنسان منفتحًا للكائن نفسه الذي يُمكن أن يصبح موضوعًا وتيمة لقضيّةٍ قيامَ فراغٍ كامل، لكن قابل لأن يُملأ، يرِد لدى الإنسان بخلاف الأشياء وتعيُّنها، بل هذا الانفتاحُ **للكائن** كما هو الحاملُ للـ *lógos* يجلب معه بما هو كذلك إمكانَ أن تتقيَّد الإبانة بالكائن. انفتاح الإنسان لـ.. يعني من أصله **مواجهة** الكائن الذي يعطى هنا **مواجهة** حرّة متقيّدة به. وإمكانُ التناغم مع الكائن والتقيُّد به، إمكانُ هذا التعلُّق به في تصرّفٍ هكذا وهكذا، يحدِّد عُمومًا كلّ استطاعة وتصرّف بالمقارنة مع القدرة والسلوك. ففي هذين الأخيرين لا وجود أبدًا لتقيُّدٍ بملزمٍ، بل فقط لرفع منذهل للكبح عن النشاط الاندفاعي.

ولكي يُمكن إنجاز القضيّة المبِينة هكذا أو هكذا لا يكفي أن يَحدث التجلّي قبل-الحملي عُمومًا وعلى الدوام وأن يكون قد حدث، بل يجب أن يكون هذا **التجلّي قبل-الحملي** نفسه هو الحدث الذي يحدث فيه تقيُّدٌ معيَّنٌ. وهذا هو التعلُّق

المسبق بما يمنح القضيّةَ المبِينةَ مقياسَها: بالكائن كما هو. فالمقياس في التصرّف الذي يقيِّد نفسه [497] يُعهَد منذ البدء إلى الكائن، بحيث تتحدَّد المطابقةُ وعدم المطابقة بناءً على هذا الأخير. ويجب أن يعترف تصرّفُ القول في ذاته سلفًا بما يُمكن أن يكون مرجعيًا بالنسبة إلى القول. وهذا الاعترافُ بملزمٍ والخضوعُ له ليس بدوره ممكنًا إلا مع الحرية. ولا يعطى مجالُ الحسم في مطابقة التصرّف أو عدم مطابقته للملزِم إلا عندما يُمكن أن يُعهَد الإلزام إلى آخر. وإذا نظرنا انطلاقًا من ذلك إلى التعريف القديم الموروث للحقيقة: veritas est adaequatio intellectus ad rem؛ إلى تعريف الحقيقة بوصفها *homoiosis*: بوصفها اهتداءَ التفكير بالشيء الذي نفكر فيه ومطابقتَه، فسنرى أن هذا التعريف القديم للحقيقة صائب بالتأكيد كمنطلق. لكنه أيضًا ليس سوى منطلق، أي ليس البتّة، كما يُعتبر عادة، تعيينًا لماهيّة الحقيقة أو نتيجةً لتعيين ماهيّتها. إنه ليس سوى منطلق للمشكلة المتعلّقة بالسؤال: ما هو عُمومًا أساس إمكان الاهتداء بشيء ما؟ ما ينبغي أن يكون أساسَ التطابق adaequatio هو الطابع الأساسي للانفتاح. ويجب على التقيُّد أن يضع أمامه منذ البدء ما ينبغي أن يكون مرجعيًا ومقيِّدًا هكذا وهكذا بصفته صالحًا لأن نتقيّد به. نسمّي هذه المواجهة - مواجهة المقيِّد - التي تحدث في كلّ تصرّف مُصدِرٍ للقضيّة وتؤسّسه التصرّفَ الأساسي[164]: الحريّة في معنىً أصلي.

لكن المقيِّدَ يتبدّى للإبانة بصفته كائنًا هو كلّ مرّة هكذا أو هكذا، أو ليس هكذا؛ بصفته عُمومًا كائنا أو لا؛ من هذه الماهيّة أو من ماهيّة أخرى. وبناءً على ذلك يجب على التصرّف الأساسي الذي له طابع المواجهة المتقيِّدة أن يَحدث بحيث يتجلّى معه الكائنُ من حيث هو كذلك منذ البدء. وتجلّي الكائن هذا من حيث هو كذلك يجري بدوره بحيث يستطيع تصرّفُ القول كلّ مرّة، ما دام استطاعةً، [498] أن يتكلّم سواء على كون الكائن هكذا وهكذا، أو على أنه يكون، أو على ماذا يكون.

---

164 Grundverhalten: التصرّف الأساسي الذي يتأسّس عليه ويتوقّف عليه إمكان كلّ تصرّف.

يتضح أكثر فأكثر من زوايا فرديّة الاختلافُ الأساسي بين انفتاح الحَيَوان وانفتاح العالم لدى الإنسان. انفتاح الإنسان هو مواجهة، أمّا انفتاح الحَيَوان فهو مأخوذيّةٌ من قِبل... وفي الوقت نفسه تقيُّدٌ بالطوق.

د) الانفتاح قبل-المنطقي للكائن كإتمام (كتشكيل مسبق لـ "في كلّيته") وكانكشاف لكون الكائن. الحدث الأساسي في الكينونة في بنيته الثلاثية بما هو بُعد الأصل بالنسبة إلى القضية

لكننا على الرَّغم من كلّ ما قلناه لم نستوْفِ بعدُ ما يتعيَّن أن يحدث كلّ حين وبالضرورة في هذا التصرّف الأساسي للانفتاح قبل-الحملي الأصلي على الكائن. وسوف نرى بسهولة ما لا يزال ناقصًا إذا استقصينا فقط من جديد بدون نظريّات متحيِّزة اتجاهَ الإبانة في القضيّة البسيطة وتفحّصنا المجالَ الذي تتحرك فيه بالضرورة.

نأخذ مرّة أخرى القضيّةَ "السبّورةُ سوداء" مثالا على القضيّةِ البسيطة. إنها "بسيطة" بمعنى *haple apóphasis* لدى أرسطو، لأنها ليست تشكيلة لغويّة معقدة ومبنيَّة اصطناعيًا. لكن على الرَّغم من كلّ هذه البساطة، بل ربما بفعلها، ليس هذا الـ *lógos* "بسيطا" بمعنى ما يصرَّح به هكذا تلقائيًا وبشكل طبيعي. فنحن نلمس مباشرةً أن هذه الجملة مُعَدَّة سلفًا بمعنى ما من أجل المنطق والنحو، والحال أننا نريد هنا أن نتحرّر بالذات من هذين ومن قيودهما. والقضيّة التي ذكرناها سابقًا "وضع السبّورة غير مناسب" هي أبسط منها إذا اعتمدنا مقياسًا ما يصرَّح به بشكل تلقائي وطبيعي، بشرط ألّا نأخذها في صورة [499] تعبير جاهز، وإنّما في صورة ما نقوله لأنفسنا ونفكّره في صمت. والسؤال هو: ماذا نريد الآن من هذا المثال "السبّورة في وضع غير مناسب" بالنظر إلى مشكلتنا؟ لم يعُد الأمر يتعلق الآن ببنية الـ *lógos* نفسها (فقد أبرزنا هذه في اتجاهات متعدِّدة)، بل بما يتأسّس فيه مع بنيته كلّها كاستطاعة، أيْ بالانفتاح قبل-المنطقي على الكائن. ولتحديد هذا الانفتاح ينبغي أن نَخبِر من تأويل الجملة المذكورة أمرًا آخر. وإذن

يتعيّن أن نوجّه النظر إلى ما تقوله القضيّة، إلى السبّورة وهي في وضع غير مناسب. "في وضع غير مناسب" - أيّ تعيُّن هذا؟ هل يختلف عن تعيُّنها في المثال الأول، عن كونها سوداء؟ هل هي في وضع غير مناسب بالنسبة إلى الجالسين في الجهة الأخرى من القاعة أو غير مناسب بالنسبة إلى الأستاذ، أي بالنسبة إلى من يكتب عليها، مضطرًا كلّ مرّة إلى أن يتوجّه إليها، بدل أن تكون وراء ظهره وبالتالي في وضع مريح. وعليه فالوضع غير المناسب ليس تعيُّنا للسبورة نفسها مثل لونها الأسود وعرْضها وارتفاعها، بل تعيُّنٌ بالنسبة إلينا فقط نحن الذين هنا. وتعيُّن السّبورة هذا، وضعُها غير المناسب، ليس إذن خاصيّة موضوعيّة، بل متعلّقة بالذات.

لكن كيف تسهم الإشارة إلى أن تعيُّن السبّورة يتعلّق بالذات في إضاءة التجلّي قبل-المنطقي للكائن؟ فهذا التجلّي ينبغي أن يتيح إمكان أن يمثُّل الكائنُ المقياسَ المسمّى موضوعيًا للـ *lógos* المبِين المقيَّد به. لكن عندما نشير الآن إلى التعلّق بالذات نبلغ العكس. على أنّ المهمّ ليس تعلُّق خاصيّة "في وضع غير مناسب" بالذات، فقد يكون التعلّق بالذات واردًا أيضًا في خاصيّة "سوداء" أو خاصيّة اللون، لكن فقط من زاوية أخرى. وليس المهمّ علاقة خاصيّةِ "في وضع غير مناسب" بالشيء ولا علاقة هذه [500] الخاصيّة بالإنسان الذي يُصدِر الحكم والقول، بل المهمّ هو السؤال عن ما الذي يتجلّى على نحو قبل-حملي مع التجلّي قبل-المنطقي للسبورة في وضعها غير المناسب. نجد أمامنا السبّورة وهي في الوضع غير المناسب، ولهذا فقط يُمكن أن نحكم وفقًا لذلك. لكن ماذا نجد هنا؟ نجد الوضع غير المناسب للسّبورة. أكيد، هذا سجّلناه سلفًا بل وفسّرنا لماذا هو غير مناسب. لكن فطنةَ هذا التفسير المشبعة بحب الاستطلاع هي التي ضلّلتنا. سنعتقد بالتأكيد أننا نَهجْنا فلسفيًا بشكل عجيب عندما اكتشفنا أن الوضع غير المناسب للسبورة لا ينتمي إلى السبورة في ذاتها، بل فقط على أساس تعلّقها بمن يقرأ ويكتب. ومع ذلك فهذا التفسير نفسه مصطنع، ناهيك عن أنه يخرجنا عُمومًا من طريق البحث. فالوضع غير المناسب للسبّورة هو بالتأكيد خاصيّة للسبورة نفسها، وهو أكثر موضوعيّةً حتى من لونها الأسود. فالسبّورة ليست، كما

يعتقد هذا التأويل المتسرّع، في وضع غير مناسب بالنسبة إلينا نحن البشر الموجودين هنا واقعيًا، بل السبّورة في وضع غير مناسب داخل هذه القاعة. لكن لو تصوّرنا أنّ هذه القاعة ليست مدرَّجًا للمحاضرات وأنّها قاعة للرقص، فإن السبّورة ستكون في وضع مناسب تمامًا وهي منزوية في الركن، من غير أن تزعج. وإذا نظرنا بدقّة فإنها لن تكون فقط في وضع مناسب، بل زائدة تمامًا. فهذه السبّورة توجد في ذاتها في وضع غير مناسب داخل هذه القاعة التي هي مدرَّج للمحاضرات ينتمي إلى مبنى الجامعة. الوضع غير المناسب للسّبورة هو خاصيّة لهذه السبّورة نفسها. إنه لا ينتمي إليها لأن مستمعًا جالسًا على اليمين في الأمام لا يراها بوضوح، فمَنْ يجلس قُبالتها مباشرة يجب هو أيضًا أن يقول: "السبّورة في وضع غير مناسب" (أي داخل القاعة)، وإنها ستكون في وضع أنسب هناك حيث تُثبَّت عادة لأسباب معقولة، في الوسط خلف المنصّة.

إلا أننا بكلّ ذلك نكون قد اكتفينا بوضع التفسير الخاطئ، والبالغ الأهميّة في الظاهر فلسفيًا، لخاصيّة السبّورة في مكانه. لكن لا ينبغي هنا عُمومًا [501] أن نُقْبل على مناقشة نوع هذه الخاصيّة. أكيد، بل ينبغي أن نوجّه نظرنا إلى ما يتجلّى لنا في الكائن عندما يتجلّى على نحو قبل-حملي. فما نقول عنه، ما نكتفي في القضيّة بتفصيله صراحةً وإبانته قصدًا، هو السبّورة في وضعها غير المناسب. إنها متجلّية سلفًا. هي وحدها؟ كلّا، إننا نرى المنصّة، نرى الدّفتر أمامنا وغير ذلك. نرى كثيرًا من الأشياء، لكن كلّ هذا لا أهميّة له بالنسبة إلى القضيّة وأساس إمكانها. والمهمّ بالتأكيد هو بالضبط ما يتجلّى سلفًا بالمعيّة في الوضع غير المناسب إذا نظرنا إليه بشكل لائق: إنه مدرَّج المحاضرات ككلّ. فنحن لا نَخبِر أصلا أن السبورة في وضع غير مناسب إلا انطلاقًا من تجلّي مدرَّج المحاضرات. وتجلّي المدرَّج هذا الذي توجد السبّورة داخله في وضع غير مناسب لا يرِد بشكل صريح في القضيّة. فليست القضيّة "السبّورة في وضع غير مناسب" هي التي تجعل المدرَّج يتجلّى لنا، بل إن تجلّي المدرّج هو شرط إمكان أن تكون السبّورة عُمومًا هي ما نحكم عليه. ففي هذا الحكم المعزول في الظاهر نتكلّم على هذا الشيء المعيَّن انطلاقًا من تجلٍّ لا يتعلّق، كما يُمكن أن نقول مؤقّتًا،

بمتعدِّدٍ فقط، بل بشيء ما في كلّيّته. هذا الأمرُ، كونُنا دائمًا في كلّ قضيّة مفردة، مهما كانت معتادة ومعقَّدة، نتكلّم **انطلاقًا من كائن متجلٍ في كلّيّته**، وهذا الـ "في كلّيّته"، مجموعُ المدرَّج الذي نفهمه سلفًا، ليس مرّة أخرى نتيجةً لإبانةٍ بواسطة القضيّة، بل لا يُمكن أن نضع القضايا دائمًا إلا داخل ما هو متجلٍّ هنا سلفًا في كلّيّته.

هكذا يتضح أنه لإمكان إنجاز قضيّةٍ ليس من الضروريّ فقط أن تمنح من تلقاء نفسها لما تحكم عليه إمكانَ الإلزام، وأن يكون ذلك الذي يُحكم عليه متصوَّرًا ومدرَكًا قبلًا بوصفه كائنا، بل من الضروريّ أيضًا وقبلًا أن تتكلّم كلّ **قضية [502] باتّجاه تجلٍ في كلّيّته وفي الوقت نفسه انطلاقًا منه**.

نرى الآن بشكل أوضح أن القضيّة ليست شيئًا أصليًا وقائمًا بذاته، لكن نريد بالذات أن نعرف ما هذا الذي تتأسّس عليه، ما هذا الذي نسمّيه انفتاح الإنسان للكائن على نحو قبل-منطقي.

قبل أن نتابع تقصّي الجانب الثاني الذي أبرزناه الآن في البُعد الأصلي للقضيّة نُجمل ما لمحناه إلى الآن في هذا البُعد. نسائل البنية الأساسيّة للـ *lógos* عن إمكانها الداخلي، عن ما ينبع منه الـ *lógos* من حيث هو *lógos*. وهذا يتطلّب الرجوع إلى بُعده الأصلي. وخلال ذلك وجدنا متعدِّدًا هو، إذا رأيناه مجتمِعًا في وحدته، ما يجعل بحقّ الـ *lógos* ممكنًا، وفي الوقت نفسه يعيدنا إلى ما سمّيناه تشكيل العالم. الأمر الأوّل الذي رأيناه على هذا الطريق هو أن الـ *lógos* هو *lógos* مبين، وهذا يعني أن النوع والشكل الذي به يجعل الشيء متجلّيًا ليس أصليًا أوليًا بحيث يُمكن لحكمٍ أو لقضيّةٍ في وقت ما أن يجعل في ذاته ما يتكلّم عليه في متناولنا، بل كلّ *lógos* لا يُبِين أيْ لا يُفصِّل إلا ما هو **متجلٍ سلفًا على نحو قبل-منطقي**. وليس هذا فقط؛ فلكي يُمكن أن يحقِّق الـ *lógos* مهمّةَ الإبانةِ الأساسيّةَ هذه يجب، حتى يكون مُبِينًا، أن يمكنه الاهتداء بذلك الذي يُبِينه أو أن يُخطئه في إبانته، ما دام ينتمي إليه أيضًا إمكان أن يكون خاطئا. إذن يحتاج الـ *lógos* في ذاته ولذاته إلى هذا المجال الذي يكون فيه مطابقًا أو غير مطابق.

وبشكل عامّ، إنه يحتاج مسبقًا إلى ما يمنحه المقياس في كلّ قياس. فكلّ تصرّفٍ مصدرٍ للقضيّة يسبقه تصرّف ممتدّ سلفًا باتجاه ما يقال عنه له طابع مواجهة الإلزام، الأمر الذي يتيح إمكان المطابقة أو عدم المطابقة، [503] adaequatio بالمعنى النهائيّ. الجانب الأول الذي يكمن في أساس الـ *lógos* هو مواجهة الإلزام. أما الجانب الثاني فقد حاولنا أن نقترب منه عن طريق تحليل عيني لمثال معيّن: "هذه السبّورة في وضع غير مناسب". وفي البداية حرصنا عمدًا على أن نؤمّن ما يُعنَى في هذه الخاصيّة المذكورة بأن بيّنّا أنّ ما نُسنده هنا للسبورة ليس مجرّد خاصيّة للسبورة بالنسبة إلينا، أي إلى مَنْ يلاحظ ويحكم، بل هذه الخاصيّة هي بالذات موضوعيّة بإطلاق، أي خاصيّة تنتمي إلى هذا الموضوع النوعي بما هو كذلك، بشرط أن ننظر إليه بشكل صريح في موضوعيّة حقيقيّة نصدر بالنظر إليها القضيّةَ عندما نقول: "السبّورة في وضع غير مناسب". عندما نقول هذه القضيّة تلقائيًا انطلاقًا من كوننا اليومي هنا من دون تركيب أو تفكّر نظري لا تكون أمام نظرنا في هذه القضيّة السبّورةُ وحدها، بل تكون أمام نظرنا، وإنْ ليس بالمعنى الضيّق للنظر، القاعةُ هنا بوصفها قاعة للمحاضرات تتطلب بمقتضى طابع مضمونها الذي ينتمي إليها بما هي كذلك موضعًا معيَّنًا تمامًا للسبورة من حيث هي سبورة هنا في القاعة. والحاسم في تأويل القضيّة هذا هو أننا لا نحكم بالنظر إلى موضوع معزول، بل ننطق عند إصدار هذا الحكم انطلاقًا من هذا الكلّ الذي خبِرْناه وعرفناه سلفًا والذي نسمّيه قاعة المحاضرات.

ما الطابع الآخر لماهيّة هذا الانفتاح الذي نستخلصه من الظاهرة التي بينّاها؟ لعلّ المرء يقول في البداية: عندما نؤكّد أن إمكان القضيّة يرتبط بتجلّي قاعة المحاضرات فإننا لا نقول حكمةً خارقةً، فنحن عُمومًا لا يُمكن أن نحكم دائمًا في قضايانا إلا على موضوع واحد يجب، بناءً على ذلك، أن ننتقيَه دائمًا من بين الموضوعات الباقية، وهذا الباقي ينتمي بالضبط إلى شتّى الأشياء التي تفرض نفسها علينا دوما.

هذا صحيح بالفعل، صحيح لدرجة أننا بفعل الإشارة [504] إلى الكائن

الباقي القائم أيضًا بجانب السبّورة في القاعة نُغفِل ما الذي يجب أن ندركه حقيقةً. فليس المهمّ أنَّ أشياءَ أخرى بجانب السبّورة وخارجها قائمةٌ أيضًا وأنَّ السبّورة أيضًا قائمةٌ بجانب هذه الأشياء الأخرى. وطالما ابتدأ اعتبارنا، كما يحدث غالبًا في المنطق ونظريّة المعرفة، بالتأكيد على أنه يجب أن تكون أمامنا موضوعاتٌ ما نحكم عليها بعد ذلك ونفحصها كتيمة للحكم ثم نضيف، لإتمام الاعتبار، موضوعاتٍ ممكنة أخرى، فإننا نغفل ما نسمّيه السِّياق النوعي. وطالما كنّا نتحرك في هذا المستوى يصحّ أن نطبِّق بشكل يكاد يكون حرفيًّا الكلمة التي تقول: "الأشجار تُخفي الغابة". وبعبارة أدق، هذه الكلمة تريد أن تعبِّر بشكل عِياني ملموس عن شيء يجب فهمه مبدئيًّا. ويمكن أن نصوغ هذه الكلمة في عبارة مبدئيّة واستباقًا أيضًا كما يلي: **الكائنُ يخفي العالمَ عن الفهم العامّي**، ذلك العالم الذي يجب أن يمكث فيه على الدّوام، حتّى يُمكن على الأقل أن يكون هو نفسه ما هو، حتى يُمكن أن ينتقي كلّ مرّة هذا الكائن أو ذاك موضوعًا ممكنًا للقضيّة. ما فصَّلناه سابقًا (راجع أعلاه ص. 398 وما بعدها)[165] كخصيصة للفهم العامّي، ذلك الغيابُ للتمييز الذي يَترك فيه كلَّ الكائن الذي يصادفه في طريقه، غيابُ التمييز هذا في التصرّف إزاء الكائن - المتجذِّرُ بشكل أعمق - هو أيضًا أساسٌ لعدم رؤية العالم.

لكننا نلاحظ حالا من خلال هذه الكلمة، "الأشجار تخفي الغابة"، الصعوبةَ الكبرى التي نواجهها. فلا ينبغي فقط - لكي نبقى في الصّورة - أن نرى الغابة وأن نراها بما هي كذلك، بل أن نقول في الوقت نفسه ما هي وكيف هي. وهنا يجب بالطبع أن نحترس من تأويل العالم بالتناظر مع الغابة. فالمهمّ ليس سوى هذا الشيء الحاسم: الغابة هي في مقابل الأشجار المفردة ومجموعها شيء آخر، ولهذا فهي ليست ببساطة ما [505] نضيفه اعتباطًا إلى مجموع الأشجار الذي يُزعم أنه هو وحده معطىً، ليست فقط أكثر كَمًّا من مجموعٍ من الأشجار الكثيرة. ومع ذلك فهذا الآخر ليس قائمًا أيضًا بجانب الأشجار الكثيرة،

165 ص. 449 وما بعدها في هذه الترجمة.

بل إنه ذلك الذي انطلاقًا منه تنتمي الأشجار الكثيرة إلى غابةٍ. ولكي نعود إلى مثالنا: إننا لا نفهم بعدُ ولا ندرك بعدُ إطلاقًا التجلّي قبل-المنطقي للكائن عندما نعتبره تجليًّا في الوقت نفسه لكائن متعدِّد. إذْ كلّ شيء يتوقّف بالأحرى على أن نرى على الرَّغم من الضِّيق والحصر الظاهري للقضيّة - "السبّورة في وضع غير مناسب" - أنّ ما يقال عنه، أي السبّورة في الوضع غير المناسب، متجلٍّ **انطلاقًا من كلٍّ**، من كلٍّ لا نمسك به صراحةً وقصدًا بما هو كذلك. لكن هذا بالضبط الذي نتحرك فيه دائمًا سلفًا هو ما نعتناه في البداية خُطاطيا بصفته الـ "في كلّيته". إنه ليس سوى ما نراه في الـ *lógos* بصفته التجلّي قبل-المنطقي للكائن. ويمكن الآن أن نقول بشكل عامّ تمامًا: **الانفتاح قبل-المنطقي للكائن**، الذي يجب انطلاقًا منه أن يتكلّم كلّ *lógos*، يكون دائمًا قد **أتمَّ** الكائن إلى **"في كلّيته"**. ولا نفهم من هذا الإتمام الإضافةَ اللاحقة لما هو ناقص إلى الآن، بل **التشكيلَ المسبق لـ "في كلّيته" الذي يسود سلفًا**. (وعلى كلّ حال فالأساسي في كلّ إتمام في الحِرف اليدوية ليس هو إضافة القطعة الناقصة، بل الإنجازُ المركزي للإتمام هو رؤيةُ الكلّ منذ البدء وتشكيلُه مسبقًا وترتيبُه إلى كلٍّ). كلّ قول يحدث على أساس هذا الإتمام، أي على أساس تشكيل "في كلّيته" هذا مسبقًا. و"في كلّيته" هذا هو في اتساعه وشفافيّته، وفي غنى مضمونه، يختلف ويتغيّر بالنسبة إلينا على نحو دائم بدرجة ما في الحياة اليوميّة لكينونتنا، على الرَّغم من أننا نرى استمرارَ متوسِّطٍ مميّزٍ لـ "في كلّيته" [506]. وهذا سؤال من نوع خاصّ. انفتاح الإنسان للكائن على نحو قبل-منطقي هو، بناءً على ذلك، ليس مجرّد مواجهة مسبقة للإلزام، بل هو في وحدة مع ذلك هذا الإتمام الذي حدَّدناه.

لكن هذا الإتمام المواجِه للإلزام هو فوق ذلك - كما رأينا - الانفتاح على الكائن بشكل يتيح الإفصاحَ عن الكائن، أيْ قولَ **ماذا يكون، وكيف يكون، وهل يكون وهل يكون في الحقيقة**. لهذا يجب أن يكون كون الكائن في هذا الإتمام وبفعله أيضًا متجلّيًا سلفًا بشكل ما.

هكذا يُظهر الرجوع إلى البُعد الأصلي للـ *lógos apophantikós* **ترابطًا بنيويًا**

غنيًا ومتمفصلاً في ذاته يطبع، كما هو واضح، حدثًا أساسيًا في كينونة الإنسان نثبّته في ثلاثة جوانب: 1. مواجهة الإلزام؛ 2. الإتمام؛ 3. انكشاف كون الكائن. وهذا الثالوث يطبع حدثًا أساسيًّا موحَّدًا في كينونة الإنسان ينبع الـ *lógos* أولًا ودائمًا انطلاقًا منه. والسؤال هو: كيف يُمكن أن نمسك وحدةَ هذا الحدثِ الأساسي في الكينونة المحدَّدِ بالجوانب الثلاثة؟

لكن هل لهذا الحدث الأساسي الذي ينبغي أن يتيح إمكان الـ *lógos* ولو أقلّ علاقة مع ما اعتبره أرسطو شرطَ إمكان الـ *lógos apophantikós* وبالتالي منبعَه، مع الـ *súnthesis-diaéresis*، وبالتالي مع *súnthesis* الذي تعبر عنه الرابطة "يكون"؟ أليس كلّ ما صادفناه أكثر غنًى وتعقيدًا مما بيّنه أرسطو بالشكل المذكور؟ أكيد، لكن هذا لا يعني سوى أنّ علينا أن نفهم في تأويل حقيقي لماذا كان على أرسطو، في السير الأول نحو هذا البُعد الأصلي، أنْ يفهم الشرطَ الأساسي بالشكل المعروف. وهنا لا يزال علينا أن ننتبه إلى أنه لا يحقّ أنْ نعتبر أنّ ما أرجع إليه أرسطو [507] الـ *lógos* - أقصد الـ *súnthesis* الذي هو في الوقت نفسه *diaíresis* - على الرَّغم من صوريّته مفهوم من تلقاء ذاته. وإذا كانت إضاءتنا لأصل مجموعِ بناءِ ماهيّة الـ *lógos* على حقّ، فيجب أنْ يُمكن انطلاقًا منها أيضًا إيضاح كيف يكون الـ *súnthesis-diaíresis* ممكنا وما الذي ينبغي فهمه في العمق من ذلك.

قلنا أيضًا إن ما وضعه أرسطو أساسًا لإمكان الـ *lógos apophantikós* - أقصد الـ *súnthesis-diaíresis* - هو ذلك الربط والتصرّف الرابط الذي ينبع داخله "من حيث" وبنية "من حيث". وإذا كان الأمر هكذا، وكان ما رآه أرسطو بشكل غير معيَّن وباهت بوصفه *súnthesis-diaíresis* ينتمي إلى السِّياق البنيوي المتمفصل الغنيّ لذلك الحدث الأساسي المعبَّر عنه بواسطة مواجهة الإلزام والإتمام وكشف كون الكائن، فيجب أن يكون هذا هو ما تنبع منه بنية "من حيث". ولمّا كان "من حيث" جانبًا بنيويًّا لما نسميه العالم، وكان العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، فإننا نكون قد وجدنا مع ذلك الحدثِ الأساسي

(الثلاثي) ذلك الحدثَ الذي يحدث فيه ما نسمّيه تشكيل العالم. سيكون ذلك أكثر رجحانًا، ما دام ينتمي إلى بنية العالم، بحسب التحليل الصّوري، الـ "في كلّيّته" الذي ينتمي بدوره كما يظهر إلى الإتمام ويتشكل فيه.

§ 74 تشكيل العالم بوصفه حدثًا أساسيًا في الكينونة. ماهيّة العالم بما هي سيادته

هكذا نكون قد اقتربنا من تأويل ظاهرة العالم تأويلا مباشرًا وبلا توسُّط، وذلك في البداية على ضوء التحديد الذي أسفر عنه التحليل الصّوري: العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته. إذا أخذنا مباشرة تعيين العالم هذا، فإننا لا نجد فيه [508] في البداية أيَّ شيء عن القضيّة وعن الـ *lógos*. فلماذا خضنا فيهما إذن؟ هل كان طريقُنا هذا طريقًا غير مباشر[166]؟ أكيد بمعنى ما، لكنه واحد من تلك الطرق غير المباشرة التي يطوف عبرها كلُّ تفلسف حول ما يسأل عنه. غير أنه من جِهة. أخرى لم يكن طريقًا غير مباشر، أيْ أنّ السير فيه لم يكن نافلا، إذا راعينا أن التقليد الفلسفي عالج مشكلة العالم - التي نسعى إلى بسطها - تحت عنوان الـ *lógos*، ratio، العقل من دون أن يعرفها بما هي كذلك. هكذا بقيتْ المشكلة بالنسبة إلينا حتى اليوم مطمورة تحت لباسات تقنّعها، لأنّ هذه المصطلحات وما يعالَج في إطارها اعتُمِدت منذ زمان بعيد بوصفها أسئلة لها طابع خارجي ولأنّه لا يُمكن تخليصها من التكلُّس إلا بصعوبة. والواقع أننا لا نتعلّم من التاريخ إلا إذا أيقظناه قبل ذلك وفي الوقت نفسه. وإذا كنّا لم نعد قادرين على أن نتعلّم من التاريخ، فهذا لا يعني سوى أننا أصبحنا بدون تاريخ. ليس هناك زمان عرف تدفُّقًا للتقليد مثل زماننا هذا وليس هناك زمان فقير إلى هذا الحدّ من حيث التقليد الفعلي. *lógos*، وratio، والعقل، والروح: كلّ هذه مصطلحات تخفي مشكلة العالم.

---

166 Umweg.

عندما أبرزنا أن الـ *lógos* يحيل في إمكانه الداخلي على ما هو أكثر أصليّة منه أوضحنا في الوقت نفسه أربعة أشياء: 1. ليس الـ *lógos* هو المنطلق الجذري لبسط مشكلة العالم. 2. لذلك كان لا بدّ أن تبقى هذه المشكلة مكبَّلة طالما بقي الـ *lógos* بالمعنى الأوسع - مع تعديلاته - يهيمن على إشكاليّة الميتافيزيقا، أي طالما كانت الميتافيزيقا هي "علم المنطق" (هيغل). 3. لكن إذا كان طرح هذا السؤال على ضوء الـ *lógos* قد فرض نفسه طويلا وأمكن أن يؤدي إلى أعمال عظيمة في الفلسفة، فلا يجب أن نحلُم بإزاحة هذا التقليد بجرّة قلم. 4. بل لا يُمكن أن يحدث ذلك إلا بأن نتحمَّل جهد تحويل الإنسان ومن ثم الميتافيزيقا التقليديّة إلى كينونة أكثر أصليّةً، لكي نجعل الأسئلة الأساسيّة القديمة تنبع منها من جديد.

[509] حاولنا أن ننجز ما ثبَّتناه مرّة أخرى في النقطة الرابعة من خلال منظور مزدوج: أولا، من غير أن نتوجّه وفق سؤال ميتافيزيقيّ معيَّن، وإنّما من خلال إيقاظ حال وجداني أساسي لكينونتنا، أيْ تحويل إنسانيّتنا نحن البشر كلّ مرّة إلى "الكينونة" الخاصّة بنا نحن أنفسنا. ثم حاولنا، في مقابل ذلك، من دون استناد صريح دائم إلى الحال الوحدانيّ الأساسي، لكن في تذكّر ضمني له، أن نبسط سؤالًا ميتافيزيقيًّا تحت عنوان مشكلة العالم. وهذا أيضًا حدث على طريقٍ غير مباشر أكثرَ التواءً، على طريق الاعتبار المقارِن بمساعدة أطروحة "الحَيَوان فقير العالم"، التي لم تحمل لنا في الظاهر إلا ما هو سالب، إلى أن انتقلنا إلى تأويل أطروحة "الإنسان مشكِّل للعالم". أصبح التأويل في مجموعه رجوعًا إلى بُعد أصلي، إلى حدث أساسي نزعم الآن أنّ تشكيل العالم يحدث فيه. ما اعتبرناه جوانبَ أساسيّة لهذا الحدث، أقصد مواجهة الإلزام والإتمام وانكشاف كون الكائن، هذا الثالوث في تجذُّره الموحَّد النوعي، لا نجده أبدًا وبأيّ معنى لدى الحَيَوان. لكن ما ذكرناه ليس غائبًا هكذا ببساطة لدى الحَيَوان، بل إنه غائب لدى الحَيَوان في وعلى أساس امتلاك معيَّن تمامًا، أي على أساس كيفيّة انفتاحه في شكل الذهول.

وعليه يجب أن يُدرَك "العالم" في هذا الحدث، وإذن يتعيَّن الآن أن ندرك هذا الحدث الأساسي في وحدته وأن نعيِّن في الوقت نفسه انطلاقًا منه، ما دام هو حدث تشكيل العالم، ماهيّةَ العالم على نحو مباشر وموجب. لكن هذا الإدراك ليس من قبيل معالجة شيء معروض أمامنا، وليس ممكنًا على شكل إفاضةٍ في الحديث عن معطى سابق يَبلغه كلّ واحد من أيّ مكان بدون تهييء كافٍ. وبالمثل إنه - وهذا في الحقيقة الأمر نفسه - لا يتوقّف على حدّةٍ في الفهم خارقةٍ للعادة، ولا على حدسٍ[167] فكلّ اعتبار يجب أن يبقى إلى الأبد بعيدًا - هكذا أو هكذا - عن ما هو العالم، ما دامت [510] ماهيّة العالم تكمن في ما نسمّيه سيادة العالم[168] وهي سيادة أكثر أصليّة من سيادة كلّ كائن يفرض ذاته بإلحاح. إيقاظ حال وجداني أساسي في القسم الأول من المحاضرة ورجوعُنا الأخير من بنية الـ *lógos* إلى الحدث الأساسي هما معًا في خدمة الشيء نفسه، في خدمة تهييء الولوج إلى حدث سيادة العالم. على أننا لا نستطيع أن نفرض على الإنسان المتفلسِف الدخولَ إلى الكينونة فيه والرجوعَ إليها، بل فقط أن نهيِّئه لذلك. فالإيقاظ مسألة تهمّ كلّ إنسان فرد، وهي لا تتعلق بمجرّد إرادته الخيّرة أو حتى مهارته[169]، بل بقدَره[170]، بما يقيَّض له وما لا يقيَّض[171]. لكن كلّ مقيَّضٍ لنا لا يصير بالنسبة إلينا حالًّا[172] ولا يحلّ إلا إذا كنّا قد انتظرناه وكنّا نستطيع أن ننتظره. لكن لا ينال قوة الانتظار إلا من يوقِّر سرًّا، هذا التوقير يعني

---

167 Intuition: حدس، تخمين.

168 das Walten der Welt: سيادة العالم بمعنى حدوثه وانتشاره. ماهية العالم das Wesen der Welt هي سيادته. لا يفهم هايدغر Wesen: الماهية بمعنى المفهوم العام الذي تندرج تحته الأشياء الجزئية، بل يعتبرها ما ينتشر ويسود ويحدث في هذه الأشياء ويتخللها. ولهذا يدعو في كثير من المناسبات إلى قراءة das Wesen التي تعني الماهية كمصدر للفعل الألماني القديم wesen ليضفي طابع الفعل والحدوث على الماهية. ولتأكيد ذلك يستعمل هايدغر أيضًا عبارة das Walten der Welt.

169 Geschicklichkeit.

170 Geschick.

171 zufällt.

172 fällig.

ميتافيزيقيًا أن نفعل داخل الكلّ الذي يتخلّلنا كلّ مرّة. وبذلك فقط يُمكن أن يتخلّلنا هذا الـ "في كلّيّته" والعالمُ بشكل صريح، بحيث يمكننا أن نسأل عنه تساؤلًا مدرِكًا.

بذلك نكون قد تكلّمنا سلفًا على سيادة العالم وأشرنا إلى أننا ندير ظهرنا لها حالما نتأهب للتعامل معها مثلما نتعامل مع أشغال المقاولة. لكننا أعلنّا في الوقت نفسه أن بسط الماهيّة لا يلقي بنا إلى حديث وعظي، فهذه الطرق الضالة ستعوق على الدوام الولوج إلى الحدث الأساسي للكينونة، وذلك بشكل يزداد عنادًا، كلّما وثقنا بدرجة أدنى وأقلّ أمانًا بقوة المفهوم والإدراك.

نستحضر مرّة أخرى ما قلناه الآن عند الانتقال من القضيّة إلى العالم. قادنا اعتبارنا من الـ *lógos* إلى العالم، وذلك - بعبارة أدقّ - بمعنى الرجوع إلى التجلّي قبل-المنطقي للكائن. نفهم هنا قبل-منطقي بالمعنى المعيَّن تمامًا، [511] بمعنى ما يجعل الـ *lógos* بما هو كذلك في كلّ أبعاده وإمكانيّاته ممكنًا. والتجلّي قبل-المنطقي هو حدث أساسي للكينونة تعيِّنه ثلاثة أمور: مواجهة الإلزام، والإتمام، وانكشاف كون الكائن. والآن نزعم أن هذا الحدث الأساسي المتمفصِل في ذاته هو ما كان أرسطو يتحرّك باتجاهه عندما أرجع الـ *lógos* إلى *súnthesis* و*diaéresis*، من دون أن يرى هذا الترابط البنيوي بما هو كذلك. وهذا الحدث الأساسي هو أيضًا ما نتعرَّف عليه في طابعه الخاصّ كعلاقة بصفته، كما سيتضح فيما بعد، ما يتجذّر فيه "من حيث" وبنية "من حيث". انتقلنا من الـ *lógos* إلى العالم مفهوما صوريًا كتجلٍّ للكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته، بحيث يُطرح السؤال لماذا لم ننطلق مباشرةً من تعريف العالم هذا الذي اعتبرناه في البداية صوريًا ونتقدّم مباشرة إلى تأويل بنيته، لماذا اخترنا بدل ذلك الطريق غير المباشر عبر الـ *lógos*. وتبيَّن أن الـ *lógos*، الـ ratio، العقل هيمن على الإشكاليّة الكلّيّة للميتافيزيقا بالنظر على الخصوص إلى مشكلة العالم التي لم تأتِ إلى النور. وإذا كنّا نريد أن نتحرّر من هذا التقليد من زاويةٍ ما، فهذا لا يعني أن ننبذه بشكل ما ونتركه وراءنا، بل إن كلّ تحرّر من شيء ما لا يكون

تحرّرًا بحقّ إلا إذا تمكّن مما يريد أن يتحرّر منه وتملّكه. **فالتحرّر من التقليد هو تملُّك متجدّد على الدوام لقواه المتعرَّف عليها من جديد.** وللقيام بهذه الخطوة الكبيرة، التي يجب بحسب اقتناعنا أن تخطوها الميتافيزيقا في الزمن المقبل، لا تكفي الفطنةُ وحِدّةُ الفهم أو الاكتشافاتُ الفلسفية التي نعتقد أننا قمنا بها. وإذا كنّا أصلا نفهم شيئًا عن هذه المهمّة فهو أنها ليست ممكنة إلا على **أساس تحوّل الكينونة نفسها.** لبلوغ هذا التحوّل [512] وتهييئه سلكنا طريقين. سلكنا في القسم الأول من المحاضرة طريقَ إيقاظ حال وجداني أساسي، وفي القسم الثاني طريقَ معالجة مشكلة عينيّة من دون أن نستند إلى الحال الوجداني الأساسي. **الطريقان معًا يلتقيان الآن،** لكن بالطبع بحيث إننا حتى بذلك لا نفرض قسرًا تحوّل الكينونة، لا نُحدثه بمعنى ما، بل دائمًا - وهذا وحده ما تستطيعه الفلسفة - نهيّئه فقط.

§ 75 الـ "في كلّيته" بوصفه العالم ولغزُ الفرق بين الكون والكائن

نُجمل مجدّدًا وباقتضاب أشدّ المستوى الذي بلغناه في تأويل مشكلة العالم، حتى نجعل أمام نظرنا البِنيةَ الأصليّة الموحَّدة لهذا الحدث الأساسي الذي يقوم في أساس الـ *lógos* وحتى ندرِك من خلال فهم هذه البنية الأصليّة ذلك الحدثَ الأساسي للكينونة الذي تعنيه أطروحة "الإنسان في ماهيّة كينونته وأساسها مشكِّل للعالم".

لدينا من جِهة. التحليل الصّوري: العالم هو تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته. ولدينا من جِهة. ثانية، بعد سيرنا المتراجع انطلاقًا من الـ *lógos*، حدثٌ محدَّد ثلاثيا: مواجهة الإلزام، والإتمام، وانكشاف كون الكائن. هذا الحدث الأساسي لا يستنفد ما نعنيه بتشكيل العالم، لكنه ينتمي إليه ماهويًا. فيجب إذن أن يكون في ذاته متعلّقًا بالعالم، ويجب أن يحدث فيه تجلّي الكائن بما هو كذلك في كلّيّته. فهل يُمكن إمساك هذا الحدث الأساسي المحدَّد ثلاثيًا في بنيته الأصليّة التي فيها تتلازم متمفصلةً الجوانبُ الثلاثة المذكورة وتتيح في

وحدة تلازمها إمكان ما [513] نسميه تجلّي الكائن من حيث هو كذلك في كلّيّته؟ بالفعل يُمكن أن نمسك هذا الحدث الأساسي في بنية أصليّة موحَّدة لكي ندرك انطلاقًا منها الجوانب الفرديّة باعتبارها متلازمة فيها. وهذا ليس ممكنًا إلّا بمتابعة تأويلنا، لا بتركيب ما يسمّى نتائج مع بعضها. فلا يحقّ أن نركّب البنية الأصليّة لحدث الكينونة الأساسي المحدَّد ثلاثيًا اعتمادًا على تجميع بنياتٍ للكينونة، بل يجب بالعكس أن ندرِك الوحدة الداخلية لهذا الحدث ثم أن نوفّر بذلك بالذات نظرة إلى التكوين الأساسي للكينونة.

رأينا أن التجلّي قبل-المنطقي للكائن يحمل طابع "في كلّيّته". ففي كلّ قضيّة نتكلّم، سواء بوعي أو من غير وعي، انطلاقًا من الكلّيّة وإلى داخلها ويشكل يختلف ويتغيّر كلّ مرّة. وقبل كلّ شيء لا يتعلّق "في كلّيّته" هذا فقط بالكائن الذي هو أمامنا الآن في انشغال ما، بل إن "في كلّيّته" هذا يشمل كلّ الكائن الذي في متناولنا كلّ مرّة، بما في ذلك نحن أنفسنا. نحن أنفسنا يشملنا "في كلّيّته" هذا، ليس كمكوِّن منتمٍ إليه حاضر هو أيضًا هنا، بل في كيفيّة تختلف كلَّ مرّة وفي إمكانيّات تنتمي إلى ماهيّة الكينونة نفسها، سواء في صورة أنْ ننغمس في الكائن أو في صورة أنْ نقوم مباشرة قبالته، أنْ نسايره، أنْ نُنبَذ من قِبله، أنْ يتركنا في فراغ، أنْ يعطّلنا، أنْ يملأنا ويَسنِدنا. وهذه أشكالٌ يشملنا فيها ويتخلّلنا "في كلّيّته" هذا سابقةٌ على كلّ المواقف وكلّ المواقع ومستقلّةٌ عن كلّ تفكّر ذاتي أو تجربة سيكولوجيّة.

بذلك نكون قد ألْمَحنا أولا إلى أن "في كلّيّته" هذا ليس مفصَّلا على مقاس قطاعٍ خاصّ أو حتّى نوعٍ خاصّ من الكائن، بل بالعكس، "في كلّيّته" هذا، أيْ العالم، يسمح بالذات بتجلّي [514] الكائن المتعدِّد في روابط كونه المختلفة: أناس آخرون، حَيَوانات، نباتات، أشياء ماديّة، آثار فنيّة، أي كلّ ما نستطيع أن نلاقيه بوصفه كائنًا. إلا أننا نسيء فهم هذا المتعدِّد أو لا نفهمه بتاتًا عندما نعتبره مجرّد كثرةٍ متنوِّعٍ قائم. ويكفي أن نستحضر مجال المملكة الحيوانيّة لكي نلاحظ هناك تداخلا وتشابكًا خاصًا بين أطواق الحَيَوانات التي تندرج

بدورها بشكل خاصّ في عالم الإنسان. وما يسمَّى التعدُّدُ الصّوريُّ للكائن يحتاج إلى شروط معيَّنة تمامًا لكي يصبح متجلّيًا بما هو كذلك، ليس قطعًا إلى إمكان تمييز أنواع الكون المختلفة فقط، كما لو كانت مصفوفةً في الفراغ بشكل ما بجانب بعضها. فتداخل الفروق نفسه والكيفيّة التي بها يفرض نفسه علينا ويحملنا يُعتبر في سيادته القانونيةَ الأصليّة التي انطلاقًا منها ندرك التكوين النوعي لكون الكائن القائم قبالتنا أو حتى الذي جعلناه موضوعًا للنظريّة العلميّة. ولكي نعطي مثالا عينيًّا: سأل كانط في **نقد العقل المحض** عن الإمكان الداخلي للطبيعة بمعنى الكائن القائم في قيامه، لكن أسلوب طرح هذا السؤال بأكمله، على الرَّغم من جذريّته بالنسبة إلى ما سبق، لم يدرك شيئًا جوهريًّا ومركزيًّا، هو أن هذا الكائن المادي الذي يدور عليه الكلام فاقد الصّلة بالعالم. وعلى الرَّغم من أن هذا التعيين سالب، إلا أنه موجب بالنظر إلى التعيين الميتافيزيقي لماهيّة الطبيعة. فلا يُمكن أن نعيد إشكاليّة السؤال الكانطي في **نقد العقل المحض** إلى أساسها الميتافيزيقي إلا إذا أدركنا أن ما يسمى قطاعات الكون ليست مصفوفةً بجانب بعضها أو فوق أو خلف بعضها، بل ليست ما هي إلا داخل سيادةِ للعالم وانطلاقًا منها.

[515] يجب أن يكون هذا الـ "في كلّيّته" الذي يلفُّنا على الدوام - والذي لا علاقة له بأيّ فكرة لوحدة الوجود - هو أيضًا ما يجعل الكائن يتجلّى في صورة يغيب فيها التمييز هي الصورة التي نتحرّك فيها عادةً. لكن مهما كان نوع كونِ كائنٍ بالنسبة إلينا في البداية لامتميِّزًا إزاء الآخر (إنسان، حادث) وخصوصًا بالنظر إلى تمفصله المفهومي، فإن تصرّفنا الواقعي إزاء الكائن يختلف في كلّ مرّة باختلاف نوع كونه، أي أنه يعرف تمييزا. وفي مقابل اللاتمييزَ الفريد عند المعرفة والفهم هناك تمييزٌ أكيد تمامًا في التصرّف المتناغم مع الكائن الذي يتعلق به الأمر. ومع ذلك فالتصرّف المتنوّع والمتميِّز إزاء الكائن يبقى على خلفيّة اللاتمييز الذي يعني أنّ كلّ ما يتجلّى، سواء هكذا أو هكذا، هو بالذات كائن. كلّ ما هو هنا وهكذا أو هكذا هو كائن. وكلّ كائن يلتقي مع الآخر في أنه كائن، وهذا هو أكثر ما يُمكن أن نقوله عن الكائن لاتمييزًا وعُموميةً وكليّةً. هنا لا يبقى أيّ تمييز. ما يهمنا هو أنَّ كلّ كائن هو هكذا وهكذا، وكيف هو كلّ مرّة، وهل هو كائن أو

لا، وهل ينبغي أن يكون أو لا؛ وهذا لا يهمّنا فقط بصدد الكائن الذي ليس نحن، بل أيضًا بصدد الكائن الذي هو نحن أنفسنا. لكن قولنا إنَّ كلَّ كائنٍ كائنٌ لا يقول شيئًا البتّة ولا يحتاج إلى سؤال. أكيد تمامًا - إنه لا يقول لنا شيئًا، لنا نحن في نشاطنا اليومي، وبالأحرى لا يُمكن أن يكون سؤالا جدّيًا بالنسبة إلينا. فعن ماذا يجب أن نسأل فوق ذلك: إما أنَّ الكائن هكذا أو بشكل آخر، إما أنه ليس أصلًا كائنا أو أنه كائن. لكننا، كما الحال دائمًا، نهتمّ في كلّ ذلك بكون الكائن ونقرّر دائمًا بصدده. لماذا إذن؟ ألا يُمكن أن نبقى ببساطة عند الكائن، عند هذا الكائن أو ذاك الذي يمسّنا، الذي يضايقنا أو يفرحنا أو يعترضنا الآن؟ أمّا كون الكائن فيمكن أن نتركه للفلاسفة وتأملاتهم النظريّة الفارغة والواهيّة.

لو كنّا فقط نستطيع أن نستغني عن الكون! هذا [516] يجب أن يكون ممكنًا، والدليل القاطع على ذلك هو تاريخنا الشخصي إلى اللحظة التي تعاطينا فيها للفلسفة وسمعنا شيئًا عن كون الكائن، حتى إنْ كنّا سمعنا عنه فقط من دون أن نفهم شيئًا. وقبل ذلك كنّا نعرف الكائن ونبحث عنه ونباشره ونجلُّه وربما نتألّم من الكائن من دون حاجة إلى الكون. أجل، إن الكائن نفسه الذي يتوقّف عليه كلّ شيء كان من قبلُ في متناولنا مباشرةً من دون أن ينحشر التفكّر المزعج بيننا وبينه. إذن يُمكن أن نتخلّى عن كون الكائن وأن نبقى لدى الكائن وحده.

لا نزاع في أننا يُمكن أن نتصرّف إزاء الكائن من غير أن نعبأ أيّ لحظة بالسؤال الفلسفي عن كون الكائن، لكن هل يعني هذا أننا لم نسمع أبدًا عن كون الكائن وأننا لم نبدأ نسمع عنه إلا في التفلسف؟ ألا يجب بعكس ذلك أن نستنتج بأنه إذا كان السؤال الفلسفي عن كون الكائن ممكنًا، بل ربما ضروريًا، فلا يُمكن أن تختلِق[173] الفلسفة ذلك الذي تسأل عنه، بل يجب أنْ تجده أمامها[174] بشكل ما، أنْ تجده ليس باعتباره منتميًا إلى ما لا أهميّة له، بل إلى ما هو ماهوي، بل إلى ماهويّة كلّ الماهوي. وإذا كانت الفلسفة لا يُمكن في كلّ تساؤل

---

173 erfinden: اختلق، ابتكر.

174 vorfinden: وجد شيئًا أمامه أو قبله، لقيه أمامه، عثر عليه.

أن تحكم[175] إلا على ما هو أوليًا لُقية[176] ماهويّة ولا يجب أن تلتزم[177] إلا بما هو لُقية ماهويّة عثر عليها إذن الإنسانُ من حيث هو إنسان دائمًا سلفًا من دون أن يعرفها، أفلا يكون إذن قد عُثر على كون الكائن سلفًا قبل وخارج كلّ فلسفة، أفلا يكون لُقيةً باليةً بالطبع تعود بدايتها بعيدًا إلى زمن سابق بعيد ولهذا لا ننتبه إليها؟ هل صحيح أننا لم نسمع عن كون الكائن إلّا في الفلسفة، أم إننا قد لقينا سلفًا كون الكائن الذي نتصرّف إزاءه وننتمي إليه نحن أنفسنا؟ ألم نتلاءم دائمًا سلفًا ومن زمان بعيد مع هذه اللُّقية حتى صرنا لا ننتبه إليها لدرجة أننا في الحقيقة نتجاهل[178] بالأحرى في كلّ تصرّفنا إزاء الكائن [517] كونَ الكائن، نتجاهله لدرجة أنْ يستحوذ علينا الرأيُ ربما الغريب بل الممتنع بأن نبقى بالذات لدى الكائن وأننا يُمكن أن نستغني عن الكون؟ أكيد - عدم التمييز[179] الأعمق واللامبالاة[180] اللذان يسمان الفهم العامّي لا يكمنان فقط في تصرّفه المسوّي إزاء الكائن المختلف الذي داخله وعبره يجد مع ذلك طريقة، بل يكمن جبروت لامبالاة الفهم العامّي في أنه يتجاهل كون الكائن ولا يستطيع أن يعرف إلا الكائن. هذه بداية ونهاية أسلوبه. وبعبارة أخرى، يبقى منغلقًا على الفهم العامّي ذلك الفرقُ بالذات الذي يتيح في النهاية وفي العمق إمكان كلّ تفريق[181] وكلّ افتراق[182]. وإذا كانت ماهيّة الفهم تكمن بالضبط في التفريق (وقد اعتُبر من زمان بعيد أنها تكمن فيه - *krínein*)[183]، فإنه لا يُمكن أن يكون هو نفسه في عظمته ما هو إلا على أساس ذلك الفرق الذي يعتقد أنه يستطيع الاستغناء عنه.

175 befinden: عيّن شيئًا ما، حكم عليه، بتّ فيه.
176 Fund: لُقْيَة، ما يعثر عليه، ما نلقاه، ما نجده.
177 sich mit etwas abfinden: ارتضى، تلاءم مع، راعى، أذعن، التزم، رضي.
178 überhören: تجاهل شيئًا ما، تغاضى عن سماع صوت ما.
179 Indifferenz، غياب التمييز بين الكائنات.
180 Gleichgültigkeit، اللامبالاةُ باختلاف الكائنات والنظرُ إليها بشكل واحد.
181 Unterscheiden: تفريق، تمييز.
182 Unterschiedenheit: افتراق، اختلاف.
183 تدلّ هذه الكلمة اليونانية على التفريق والفصل والتمييز.

أيّ فرق هذا: "كون الكائن"؟ الكون والكائن. لنعترف بلا حرج بأنه غامض ولا يُمكن فهمه ببساطة مثلما نفهم الفرق بين الأبيض والأسود، بين المنزل والحديقة. لماذا يُمكن هنا أنْ نفهم الفرق مباشرة؟ لأنه فرق بين كائن وكائن. ويمكن فهم هذا الفرق - بشكل صوري وعامّ تمامًا - سواء كان فرقًا بين كائنات من نفس المجال أو بين كائنات تنتمي إلى مجالات مختلفة، مثل الفرق بين الدرّاجة النارية والمثلث، بين الله والعدد "خمسة". وحتى إنْ كان من الصعب تعيين الفروق بتفصيل، فإن المنطلق المباشر لكل تعيين من هذا النوع معطى من تلقاء ذاته بمعنى ما، وذلك باتجاه الكائن الذي يقابلنا على الدوام، حتى إنْ لم ندركه صراحةً ولم نخضعه للاعتبار المميِّز المقارِن.

لكن: الكائن والكون. هنا لا تكمن الصعوبة فقط في تعيين نوع الفرق، بل إن [518] الحيرة والارتباك يبتدئان حالما نريد أن نبلغ حقلَ أو بُعدَ التفريق. وهذا البُعد لا يوجد في الكائن. فالكون ليس كائنا بين كائنات أخرى، بل كلُّ ما جرى التفريق بينه من قبلُ، الكلُّ والمجالاتُ التي يتعلق بها الأمر، هو في جانب الكائن. والكون؟ لا نعرف أين نُدرجه. وفوق ذلك، إذا كان الاثنان يفترقان جذريًا، فإنهما مع ذلك يبقيان في فرقهما متعلّقين ببعضهما: الجسر بينهما هو "واو العطف". وبذلك فهو ككلٍّ فرقٌ غامض تمامًا في ماهيّته. ولن نصبح منفتحين لما هو إشكالي هنا وقادرين على بسط المشكلة المركزيّة التي ينطوي عليها هذا الفرق وبذلك على إدراك مشكلة العالم إلا إذا احتملْنا هذا الغموض.

الفرق بين الكون والكائن، أو بإيجاز كون الكائن - هذا يكون هكذا، وذاك يكون، هذا لا يكون هكذا، هذا يكون. نحاول أن نسجِّل الإشكاليَّ في هذا الفرق بحسب اتجاهات مختلفة في تسع نقط، حتى نجد فيها سندًا، ليس من أجل حلّ المشكلة فيه، بل لكي نهيِّئ مناسبة تقرِّبنا على الدوام من هذا اللّغز، من هذا الأمر الأكثر تلقائيّةً من كلّ تلقائي.

1. نتجاهل دائمًا هذا الفرق بين الكون والكائن، على الرَّغم من أننا

نستعمله دائمًا، ونستعمله صراحةً كلّما قلنا "يكون ist"، ولكن قبل ذلك في كلّ تصرّف إزاء الكائن (ماذا يكون، كيف يكون، أنّه يكون).

2. نستعمل على الدوام هذا الفرق من دون أن نعرف أو نلاحظ أننا في ذلك نطبّق معرفةً ما أو قاعدة أو قضيّة أو غيرها.

3. الفرق - بغض النظر عن فحواه، عن ما يفرّق داخله من حيث هو كذلك - غامض حتى فيما يتعلق ببُعد التفريق الممكن. فنحن لا نستطيع أن نضع الكونَ مع الكائن على مستوى يسمح بالمقارنة. [519] وهذا يوعز بأننا لا نتمثل هذا الفرق عُمومًا كما لو كان شيئًا يُمكن معرفته وأخذ علم به.

4. حتى إذا لم نعرض إذن أمامنا هذا الفرق كتفريق بين موضوعات، فإننا نتحرّك دائمًا سلفًا في الفرق وهو يحدث. لسنا نحن الذين ننجزه، بل هو الذي يحدث لنا كحدث أساسي لكينونتنا.

5. لا يحدث لنا الفرق بكيفيّة اعتباطيّة وأحيانًا، بل من الأساس وعلى الدوام.

6. فلو لم يحدث هذا الفرق، لما أمكن حتى أن نمكث في البداية وغالبًا لدى الكائن فقط ناسين الفرق. إذْ لكي نَخبِر بالذات ما يكون وكيف يكون الكائنُ في ذاته بوصفه الكائنَ الذي هو، يجب، وإن بشكل غير مفهومي، أن نفهم ما يكون[184] الكائنُ وأنّه يكون[185].

7. لا يحدث الفرق دائمًا وحسب، بل يجب أن يكون الفرق قد حدث حتى يُمكن أنْ نَخبِر الكائن في كونه هكذا وهكذا. فنحن لا نَخبِر أبدًا من الكائن لاحقًا، فيما بعد، شيئًا عن الكون؛ بل يقوم الكائن - متى وكيفما اتجهنا نحوه - سلفًا في ضوء الكون. يقوم الفرق إذن ميتافيزيقيًّا في بدء الكينونة نفسها.

---

184 Was-sein.

185 Da-sein.

8. يحدث هذا الفرق بين الكون والكائن دائمًا سلفًا بحيث يُفهم "الكون" في كل حين، وإنْ بشكل لامتميِّز، لكن في تمفصلٍ غير معبَّر عنه على الأقل إلى ما يكون شيء ما وأنّه يكون. يُمكن دائمًا أن يسأل الإنسان: ماذا يكون هذا؟ وهل يكون عُمومًا أم لا؟ لماذا بالذات ينتمي هذا الازدواج بين ما يكون شيء ما وأنّه يكون إلى الماهيّة الأصليّة للكون: هذه واحدة من المشكلات الأعمق التي تنضوي تحت هذا العنوان، وهي مشكلة لم تكن بالطبع أبدًا إلى الآن مشكلة، بل عُدَّت أمرًا تلقائيًا، [520] كما ترون ذلك مثلًا في الميتافيزيقا والأنطولوجيا التقليديّة حيث يفرِّق المرء في الكائن بين essentia وexistentia، بين ما يكون الكائن وأنَّه يكون. يَستعمل المرء هذا الفرق بشكل تلقائي مثلما يَستعمل الفرق بين النهار والليل.

9. نستخلص من الجوانب الثمانية السابقة الخصوصيةَ النوعيّة لهذا الفرق وفي الوقت نفسه شموليّته.

يتعيّن الآن أن نرى ما هي المشكلات الأساسيّة التي يقودنا إليها الفرقُ وكيف يقودنا إليها، ما دام انكشاف كون الكائن يترابط مع الحدث الأساسي المذكور، وما دام هذا الفرق جانبًا ماهويًا للعالم، وبالذات الجانب المركزي الذي يُمكن انطلاقًا منه إدراك مشكلة العالم عُمومًا.

هكذا نكون قد قلنا على غير انتظار أشياء مهمّة ومتنوّعة عن هذا الفرق، من دون أن نخلّصه من الغموض. وبكلّ ذلك نكون قد تخطينا الإشكاليّة الفلسفيّة القائمة إلى الآن، وذلك على الأقلّ بأن رفعنا صراحةً هذا الفرقَ بما هو كذلك إلى مرتبةِ مشكلةٍ. بذلك ينفتح ميدان واسع من الأسئلة. وسؤالنا عن كون الكائن لا يتعلّق بالكائن الذي يُمكن أن يسائله كلّ علم من العلوم الجزئيّة عن فحواه الخاصّ. وعلاوة على ذلك يتخطّى طرح هذه التيمة إطار ما يسمّى عامّةً نظريّةَ المقولات، سواء بالمعنى التقليدي أو بمعنى نسقيّة قطاعات الكائن. فالتيماتيّة التي لمسناها تتمركز بالذات في الأسئلة عن الكون التي تسمّى أسئلةً عامّة: ماذا يكون شيءٌ، كيف يكون، أنَّه يكون، أنّه يكون في الحقيقة. وبناءً على ذلك يجب

عليها أن تبحث عن قاعدة جديدة لمعالجة ممكنة (قارن محاضرة المشكلات الأساسيّة للفينومينولوجيا[186]، دورة الصيف 1927). ومع ذلك نواجه من جديد بَعد عرض هذه المشكلة عقبةً. فنحن نميل إلى أن نكتفي بالمستوى الذي بلغناه في المشكلة، أي بأن نصوغها في قالب سؤال يُمكن الآن أن نناقشه موضوعيًا [521]، وبذلك نجعلها ارتداديًا في علاقة داخليّة مع أسلوب معالجة المشكلة في تاريخ الميتافيزيقا إلى الآن. وكلّ هذا يفصح عن ذاته في أننا نعطي لمشكلة الفرق بين الكون والكائن اسما تيمائيًا: نسمّيها مشكلة الفرق الأنطولوجي. واضح في البداية ماذا يعني الفرق هنا، إنه يعني بالذات هذا الفرق بين الكون والكائن، لكن ماذا يعني "أُنطولوجي ontologisch"؟ بدايةً: يعني "logisch منطقي" ما ينتمي إلى الـ *lógos*، ما يتعلّق به أو ما يتعيّن من قِبله. و"الأُنطولوجي" يتعلّق بالكائن *ón* عندما يُنظر إليه انطلاقًا من الـ *lógos*. والـ *lógos* قولٌ عن الكائن، لكن ليس كلّ قول وكلّ رأي أُنطولوجيًا، بل فقط ذلك الذي يقول عن الكائن من حيث هو كذلك، وبالذات بالنظر إلى ما يجعل الكائن كائنًا، أيْ إلى "يكون" - وهذا هو ما نسمّيه كون الكائن. الأُنطولوجي هو ما يمسّ كون الكائن. والفرق الأُنطولوجي هو ذلك الفرق الذي يمسّ كون الكائن، وبعبارة أدقّ ذلك الفرق الذي يتحرّك فيه كلّ ما هو أُنطولوجي، والذي يفترضه بمعنى ما لإمكانه الخاصّ، الفرق الذي فيه يفترق الكون عن الكائن ويعيِّنه في الوقت نفسه في بنية كونه. الفرق الأُنطولوجي هو الفرق الذي يَسنِد ويوجِّه ما هو أُنطولوجي عُمومًا، إنه إذن ليس فرقًا معيَّنا يُمكن ويجب إنجازه داخل المجال الأُنطولوجي.

---

186 نشرت هذه المحاضرة لاحقًا تحت عنوان: مارتن هايدغر: المشكلات الأساسيّة للفينومينولوجيا، محاضرة دورة الصيف 1927، أعدها للنشر فريدريخ-فيلهلم فون هرمان، المجلد 24 من المؤلفات الكاملة، دار كلوسترمان، فرانكفورت 1975، الطبعة الثالثة 1997:

Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe Bd. 24, Klostermann Verlag, Fankfurt a.M. 1975, 3. Auflage 1997.

هكذا تُدفع مشكلة الفرق بين الكون والكائن من خلال تسميتها وتحديد مضمونها إلى إطار الأُنطولوجيا، أي تُرتَّب في اتجاهٍ للتساؤل وفي معالجةٍ لها مقاصد معيّنة وقبل كلّ شيء حدود معيّنة، سواء من حيث اتساعُ الإشكالية أو خصوصًا أصليّتُها. ويجوز لنا بالتأكيد أن نقول بحقّ ما إن الأُنطولوجيا لا تبلغ إشكاليّتها الواضحة إلا بمعالجة مشكلة الفرق الأُنطولوجي هذه وتفصيلها في سياق مشكلة العالم بالذات. [522] لكن يجب من جِهة. أخرى أن ننتبه إلى أنه ليس مقرَّرًا في أيّ محلّ أنّ الأُنطولوجيا يجب أن تكون، أو أنّ إشكالية الفلسفة تتجذّر فيها. وإذا نظرنا بحدّة، فإن الكلّ كان سلفًا وبقي مع أرسطو عندما بزغ الفرق - *on he ón* - عائمًا وغير معيَّن، كان الكلّ معلَّقًا، بحيث يبقى عُمومًا محلّ سؤال، وبالنسبة إليّ على كلّ حال أكثر فأكثر محلّ سؤال، ما إذا كان الأخلاف قد اقتربوا أصلا في وقت ما من القصد الحقّ للميتافيزيقا القديمة، وما إذا لم يكن التقليد المدرسي قد غشّى كلّ شيء، حتى هناك حيث لم نعد نزعم شيئًا من ذلك. وربما نقضي قبل الأوان على مشكلة الفرق بين الكون والكائن في إشكاليّتها عندما نعهد بها للأُنطولوجيا ونسمّيها بهذا الاسم. وفي النهاية سيكون علينا بعكس ذلك أن نبسط هذه المشكلة بجذريّة أكبر، حتى إذا كان ذلك يُمكن أن يوصلنا إلى وضع يجب أن نرفض فيه كلّ أُنطولوجيا في فكرتها على أساس أنها إشكالية ميتافيزيقية غير كافية. لكن بماذا يجب في هذه الحالة أن نعوّض الأُنطولوجيا؟ هل نعوّضها بفلسفة كانط الترنسندنتاليّة مثلًا؟ لكننا بذلك نكتفي بتغيير الاسم وكذلك الادعاءات، في حين أننا نتمسّك بالفكرة نفسها. وحتى الفلسفة الترنسندنتاليّة يجب التخلّي عنها. إذن ما الذي يجب أن يشغل موضع الأُنطولوجيا؟ هذا سؤال متسرِّع وقبل كلّ شيء خارجي. فعند بسط المشكلة يختفي في الأخير أصلا الموضعُ الذي نريد أن نعوّض فيه الأُنطولوجيا بشيء آخر. وفي النهاية نصل إلى المجال المنفتح كلّيّةً ونخرج من إطار الحدود المصطنعة بين المواد المعرفيّة. يجب التخلّي أيضًا عن الأُنطولوجيا وفكرتها، لأن

تجذير هذه الفكرة بالذات كان مرحلة ضروريّة لبسط الإشكاليّة الأساسيّة للميتافيزيقا[187].

لكن قد يعترض المرء قائلا إن الأُنطولوجيا تتحرّك في ميدان الفرق بين الكون والكائن بقصد إضاءة بنية كون الكائن. أليس إذن من اللائق أن ننجز هذه المهمّة [523] وأن نستفيد خلال ذلك من الآفاق الموضَّحة أكثر، بدل أن نندفع بتهوّر إلى نزعات جذريّة؟ بناءً على ذلك قد يريد المرء الدفاع على ضرورة أن ننجز أولا أُنطولوجيا بشكل فعلي على القاعدة الممكنة الآن؛ وبعد ذلك تبقى فرصة كافية لتجذيرها.

نتكلّم على الفرق الأُنطولوجي بما هو ذلك الاختلاف الذي يتحرك فيه كلّ ما هو أُنطولوجي: الكون والكائن. ويمكن أن نتقدّم أكثر بالنظر إلى هذا الفرق وأن نميِّز بموازاة ذلك بين التساؤل الذي يقصد الكائنَ نفسَه كما هو - *on hos ón*؛ التجلّي المتّجِه نحو الكائن، كما هو نفسه كلّ مرّة، تجلّي الـ *ón*: **الحقيقة الأنطيقيّة**. أما ذلك التساؤل الذي يقصد الكائن من حيث هو كذلك، أي لا يسأل إلّا بالنظر إلى ما يشكِّل **كون** الكائن *on he ón* فهو: **الحقيقة الأُنطولوجيّة**، وهذا التساؤل يستعمل صراحة الفرق بين الكون والكائن ولا يعتدّ بالكائن، بل بالكون. ومع ذلك - ما شأن هذا الفرق نفسه؟ هل هو مشكلة بالنسبة إلى المعرفة الأُنطولوجيّة أو الأنطيقيّة؟ أم مشكلة لا تنتمي إلى أيّ منهما ما داما يتأسّسان معًا عليه؟ بالتمييز الواضح في ذاته بين الأنطيقي والأُنطولوجي - الحقيقة الأنطيقيّة والحقيقة الأُنطولوجيّة - نكون أمام ما يفترق في الفرق، لكن ليس أمام هذا الفرق نفسه. ويصبح السؤال عن هذا الفرق أكثر إلحاحًا إذا تبيَّن أن هذا الفرق لا ينشأ لاحقًا فقط بفضل تفريقٍ مختلفٍ قائمٍ سلفًا، بل ينتمي دائمًا إلى الحدث الأساسي الذي تتحرك فيه الكينونة من حيث هي كذلك.

---

187 لتقدير دلالة هذا الموقف ينبغي أن نتذكّر أن هايدغر وضع مشروعه في "الكون والزمان" وبعده مباشرة تحت عنوان الأُنطولوجيا الأساسية.

[524] § 76 المشروع بما هو البنية الأصليّة للحدث الأساسي الثلاثي لتشكيل العالم. سيادة العالم بوصفها سيادة كون الكائن في كلّيته في مشروع العالم الذي يجعل العالم يسود

وإذن ففي النهاية لم يعلَن الفرقُ بين الكون والكائن - الذي استعرضناه في كامل لغزه في تسع نقط - إلا بشكل مؤقّت، ما دمنا نتحدث عن "اختلاف" و"فرق" ليسا سوى عنوانين صوريّيْن يناسبان، مثل عنوان "العلاقة"، كلَّ شيء وأيَّ شيء، ولهذا لا يُفسِدان في البداية شيئًا، لكن أيضًا لا يفيدان في شيء. نقول أولا عمدًا لا يُفسِدان شيئًا، فنحن نعرف من نقاشات سابقة حول التحليل الصّوري (قارن ما قلناه أعلاه عن "من حيث" و"العلاقة") أنّ الفهم العامّي يَعُد اللاتعيُّن المذكور علاقة قائمة داخل الكائن القائم. وكذلك الأمر هنا، فالفهم العامّي يَعُد "الفرق الأنطولوجي" هو أيضًا شيئًا قائمًا. لكن قد تبيّن بأن هذا ممتنع، فقد رأينا أن هذا الفرق ليس أبدًا قائمًا، بل إن ما يدلّ عليه يحدث. وتبيَّن في الوقت نفسه مجدَّدًا أنه يجب تغيير صيغة السؤال التي يتطلّبها منّا الولوج إلى الحدث الأساسي. وقد اقتربنا من هذا الحدث الأساسي بالرجوع إلى البُعد الأصلي للـ *lógos*، إلا أنه لا يتعلّق في ذاته أوليًا وفقط بالـ *lógos*، بل فقط يتأسّس إمكان هذا الأخير عليه. نترك الفرق في صيغته الاصطلاحيّة والتيمائيّة جانبًا ونجرؤ على القيام بالخطوة الجوهريّة للانتقال إلى حدث هذا التفريق الذي يحدث فيه الفرق؛ وبعبارة أخرى نسأل عن البنية الأصليّة للحدث الأساسي. وهذا الحدث الأساسي أصبح معروفًا لدينا من خلال ذلك الثالوث: مواجهة الملزِم، والإتمام، وانكشاف كون الكائن. ولا يحقّ لنا [525] أن نعتبر هذه خصائصَ قائمة، بل توجيهات من أجل انتقال موحَّدٍ أصليًا إلى "الكينونة".

نحاول هذا الانتقال بغرض العثور على البنية الأصليّة لهذا الحدث الأساسي وإدراكه في وحدته الأصليّة وإنْ ليس في بساطته. أول ما يلفت نظرنا هو ما ذكرناه بدايةً: مواجهة الملزِم. فتصرُّفنا إزاء الكائن يتخلّله دائمًا سلفًا إلزام، ما دمنا نتصرّف إزاء الكائن ونهتدي في هذا التصرّف بالكائن - ليس لاحقًا

وجانبيًّا - بدون إكراه ومع ذلك نتقيَّد به، لكن أيضًا نتحلّل من القيد ونخطئ الاهتداء. نهتدي بالكائن، ومع ذلك لا يُمكن أبدًا أن نقول ما الذي يقيّدنا في الكائن وما أساس إمكان أن نتقيّد به. فليس كلّ "قيامٍ قُبالة"[188] شيء ما يتضمّن في ذاته بالضرورة تقيُّدًا به، وعندما يتعلق الأمر بالموضوعِ[189]، (علاقة الذات-الموضوع، الوعي)[190]، فإن المشكلة الحاسمة - التي لم تُطرح أبدًا - تُستبَق، بغض النظر عن أن الموضوعيّة[191] ليست الشكل الوحيد ولا الأوّلي للتقيُّد. وكيفما كان الأمر، فإن كلّ تعلّق بالكائن وكلّ تصرّف إزاءه يتخلّله إلزام. ولا يُمكن أن نفسّر الإلزام انطلاقًا من الموضوعيّة[192]، بل العكس.

وبالمثل نلاحظ في كلّ تصرّفٍ حتى إذا كان يوميًّا أو ضيّقًا أنه تصرّفٌ ينطلق كلّ مرة من كلٍّ. هما معًا - مواجهة الملزِم والإتمام - نلاحظهما في سيادتهما الموحَّدة أيضًا عندما، وبالذات عندما ينشأ نزاع بصدد ملاءمةِ قضيّةٍ وإثباتها، أو بصدد وجاهةِ قرارٍ، أو بصدد أساسيَّةِ فعلٍ. ومهما اجتهدنا في أنْ نتصرّف بحسب الشيء وأنْ نتحدَّث انطلاقًا من الفردي، فإننا نتحرك مباشرةً ومسبقًا مستندين ضمنيًّا [526] إلى "في كلّيّته" ذاك. كلّ تصرّف يتخلّله إلزام وإتمام.

كيف ينبغي أن نمسك هذين معا، مواجهة الملزِم والإتمام الأصلي، في وحدتهما؟ لكن الأصعب هو أن انكشاف كون الكائن ينبغي أن يتلازم معهما. صحيح أنّ الأجزاء تبقى هنا أيضًا بوضوح تحت يدنا، إذا جاز التعبير، فنحن نتصرّف دائمًا إزاء الكائن وننطق دائمًا الكونَ. وكونُ الكائن؟ هنا يغيب الرباطُ الموحِّد أو بعبارة أفضل يغيب منبعُ هذا الفرق الذي وفقًا لفرادته وأصليّته يسبق التفريقُ ما يفرِّق بينهما ويجعلهما بالذات ينبعان.

---

188 Gegenüberstehen.

189 Gegen-"stand", Ob-jekt، يبرز هايدغر السابقتين -Gegen و -Ob ليلمّح إلى أن الموضوع Gegenstand أو Objekt هو ما يواجهنا أو يقوم قُبالتنا.

190 Be-wutsein، يفصل -Be للتلميح إلى طابع الفعل والتعدي في الوعي.

191 Gegen-ständlichkeit.

192 Gegenständlichkeit.

نسأل الآن: ما هو الطابع الموحّد للحدث الأساسي الذي يقود إليه هذا **الثالوث**؟ نفهم البنية الأصليّة للحدث الأساسي المحدَّد ثلاثيًّا على النحو المذكور بوصفها مشروعًا[193]. تبعًا للدّلالة اللغوية الصّرف نعرف من تجربة كوننا اليومي ما نعتناه هكذا كاتخاذِ[194] تدابيرَ وكتخطيطٍ بمعنى ترتيبِ التصرّف الإنساني ترتيبًا مستبِقًا. وبمراعاة ذلك أخذتُ أنا أيضًا "المشروعَ" في تأويلي الأوّل لهذه الظاهرة في هذا المعنى الواسع، ومنحت لهذه الكلمة المعروفة في الاستعمال اللغوي الطبيعي مرتبةَ مصطلحٍ، لكنني سألت في الوقت نفسه عن إمكانه الداخلي في بنية كون الكينونة نفسها، وأطلقت اسم المشروع أيضًا على ما يجعل هذا الإمكان الدّاخلي ممكنًا. لكن بالنسبة إلى نظرة صارمة وواضحة لا يحقّ أن نطلق هذا الاسم كمصطلح فلسفي إلا على المشروع الأصلي، أي على ذلك الحدث الذي يجعل من الأساس إمكانَ كلّ مشروع بالمعنى المعروف في التصرّف اليومي ممكنًا. فنحن لا نبقى، إذا جاز التعبير، يقظين على الدوام لفرادة أنّ ماهيّة الإنسان، أنّ الكينونة فيه، تتعيَّن من قِبل طابع المشروع، إلا إذا احتفظنا بهذا الاسم لهذا الأمر الفريد. [527] **المشروع بوصفه البنية الأصلية للحدث المذكور هو البنية الأساسيّة لتشكيل العالم.** وبناءً عليه نتكلّم ليس فقط على نحو أكثر صرامةً اصطلاحيًّا، بل أيضًا في إشكاليّة أكثر وضوحًا وجذريّةً، عندما نقول الآن: **المشروع هو مشروع العالم. يسود العالم في وبالنسبة إلى سيادة المشروع الذي يجعله يسود.** وبالنظر إلى الاصطلاحات المستعمَلة إلى الآن لا يدلّ المشروع إلا على هذا الحدث الأصلي فقط، ولم يعد الآن يعني الأشكالَ العينيّة الواقعيّة التي يتخذها كلّ مرّة التخطيط والتدبّر والفهم؛ ولهذا فليس من اللائق أن نتكلّم على إلقاء المشروع بمعنى مشتقّ.

ولكي نسأل الآن بشكل أكثر عينيّة نقول: إلى أي حدّ يكون المشروعُ الآن هو البنية الأصليّة لذلك الحدث الأساسي المحدَّد ثلاثيًّا؟ نفهم من "البنية

193 der Entwurf: مشروع.

194 das Entwerfen، بمعنى فعل إلقاء أو اتخاذ تدابير.

الأصليّة" ما يوحِّد أصليًّا ذلك الثالوث في وحدته المتمفصلة. ويعني التوحيدُ "الأصلي" تشكيلَ هذه الوحدة المتمفصِلة في ذاتها وحملَها. فلا يكفي في المشروع أن ترِد الجوانب الثلاثة للحدث الأساسي في الوقت نفسه، بل يجب أن تقترن فيه بحيث تشكِّل وحدة. وبذلك يجب أن يتبيَّن هو نفسه في وحدته الأصليّة.

ربما يكون من الصعب أن ننفُذ فورًا إلى ما نعنيه بالمشروع في كلّ تنوع تشكيلاته الموحَّدة، ومع ذلك نَخبِر فورًا بشكل مضبوط وأكيد أن "المشروع Entwurf" ليس سلسلة من الأفعال، ليس عمليّة مركّبة من أطوار جزئيّة، بل هو وحدة فعلٍ، لكن وحدة فعلٍ من نوع أصلي خاصّ. والأخصّ في هذا الفعل والحدث هو ما تعبر عنه لغويا "-Ent"[195]، وهو أنه في إلقاء المشروع[196] يحمل حدثُ المشروع هذا ملقيَه بشكل ما معه ويبعده عن ذاته. إنه يحمله بالتأكيد إلى ما أُلقي به، لكنه لا يتركه هناك، إذا جاز التعبير، ويجعله يضيع، بل بالعكس، عندما يحمل المشروع ملقي المشروع يحدث بالذات أن يلتفت هذا الأخير بشكل خاصّ إلى ذاته. لكن لماذا يكون المشروع التفاتًا مُبعِدًا؟ لماذا لا يكون [528] إبعادًا إلى شيء ما، ولو بمعنى مأخوذيّة الذهول؟ ولماذا لا يكون أيضًا التفاتًا بمعنى التفكّر؟ لأن حمل المشروع لملقيه يتسم بأنه يرفع إلى الممكن، وبالضبط - وهو ما يجب مراعاته - إلى الممْكن في تمكينه الممْكن، أيْ إلى فعليّ ممْكن. وما يرفع إليه المشروعُ - المُمْكِن المُمَكَّن - لا يترك ملقيَه يسكن، بل ما يلقَى به في المشروع يرغمه على أن يأتيَ أمام الفعليّ الممكن، بمعنى أنَّ المشروع يقيِّد، ليس إلى الممكن ولا إلى الفعلي، بل إلى التمكين[197]، أي إلى ما يحتاج إليه الفعليُّ الممْكن المنتمي إلى الإمكانيّة الملقاة من الإمكانيّة حتى يتحقّق.

---

195 يقصد السابقة -Ent في كلمة Entwurf: المشروع أو إلقاء المشروع، التي تدلّ عادة على الإبعاد.

196 das Entwerfen: إلقاء أو وضع المشروع.

197 Ermöglichung: تمكين، جعل الممكن ممكنًا. سيقول هايدغر بعد قليل: "التمكين هو رسم مسبق للتحقيق الفعلي."

وهكذا فإن المشروع هو في ذاته ذلك الحدثُ الذي يجعل الإلزام من حيث هو كذلك ينبثق، ما دام يفترض دائمًا تمكينًا[198]. ومع هذا التقيُّد الحرّ الذي يضع فيه كلُّ ممكِّن ذاتَه أمام الفعلي الممْكن، هناك في الوقت نفسه دائمًا تعيُّنٌ خاصّ للممْكن نفسه. ذلك أن الممْكن لا يصير أكثر إمكانًا بفعل اللاتعيُّن الذي يتيح لكلّ الممْكن أن يجد فيه بشكل ما موضعًا ومأوًى، بل إن إمكان الممْكن وقوته على التمكين يتزايدان بفضل التحديد[199]. كلّ إمكانيّة تحمل معها في ذاتها حدّها[200]، وحدُّ الممْكن هو هنا الفعليُّ كلّ مرّة، هو الامتدادُ القابل لأن يُملأ، أي "في كلّيّته" ذاك الذي انطلاقًا منه يتصرّف تصرّفنا كلّ مرّة. وهكذا يجب أن نقول: هذا الحدث الواحد لإلقاء المشروع في وحدة ماهيّته يرفع مقيِّدًا إلى الممكن، وهذا يعني في الوقت نفسه أنّه قابل لأن يمتدّ إلى كلٍّ، أنّه يجعل هذا أمامه. المشروع هو في ذاته متمِّم بمعنى أنه تشكيل مستبِق لـ "في كلّيته" يمتدّ في مجاله بُعدٌ معيَّن تمامًا للتحقّق الممْكن. كلّ مشروع يرفع إلى الممْكن ويعيد في الوقت نفسه إلى الاتساع الممتدّ لما مكّن منه.

المشروع وإلقاء المشروع يرفع في ذاته إلى [529] التقييدات الممكنة وهو مقيِّد-ممتدّ بمعنى أنه يجعل أمامه كلًّا يُمكن أن يتحقّق داخله هذا الفعليّ أو ذاك كفعليّ منتمٍ إلى الممكن الملقى به في المشروع. وهذا الامتداد الرافع-المقيِّد الذي يحدث بالذات في المشروع يتّسم في ذاته في الوقت نفسه بالانفتاح[201]، لكنه - كما يُمكن أن نتبيَّن الآن بسهولة - ليس مجرّد انفتاح متحجِّر على شيء ما، لا على الممْكن نفسه ولا أيضًا على الفعليّ. فإلقاء المشروع ليس تحديقًا في الممكن، ولا يُمكن أن يكون كذلك، لأن الممْكن بما هو كذلك يختنق بالذات في إمكانه عندما نكتفي باعتباره والحديث عنه. فالممْكن لا "يحدث"[202] في

---

198 Ermöglichung.

199 Einschränkung: تحديد، حصر.

200 Schranke: حدّ.

201 Sichöffnen، الانفتاح هنا كحدث وليس كحالة قائمة.

202 wesen.

إمكانه إلا عندما نتقيّد به في تمكينه. إلا أنّ التمكين يتكلّم دائمًا كتمكين باتجاه الفعلي الممكن - التمكين هو رسم مسبق للتحقيق الفعلي - وذلك بحيث إننا أيضًا مرة أخرى لا نتملّك الفعليَّ ونتحمّله في المشروع كمتحقّق منتمٍ إلى الإمكانيّة. ليس الإمكان ولا الفعل موضوعًا للمشروع، فهذا ليس له أصلًا موضوع، بل هو الانفتاح للتمكين. وفي هذا الأخير ينكشف عُمومًا التعلّق الأصلي بين الممكن والفعلي، بين الإمكان والفعل، من حيث هما كذلك.

إلقاء المشروع بوصفه كشفًا للتمكين على هذا النحو هو الحدث الحقّ لذلك الفرق بين الكون والكائن. والمشروع هو اقتحام هذا "الما-بيْن" المنتمي إلى الفرق، إنه ما يمكّن المفترقيْن في إمكان تفريقهما. **يكشف المشروع كون الكائن.** ولذلك فهو، كما يُمكن أن نقول مع كلمة لشيلينغ (Schelling)، ضوء النظرة[203] إلى المِمْكن-الممَكّن [530] عُمومًا. والنظرة إلى الضوء تنزع الظُّلمة بما هي كذلك، وتتيح إمكان فجر الحياة اليوميّة الذي فيه نبصر في البداية وفي الغالب الكائنَ ونتمكّن منه، نعاني منه ونفرح به. وضوء النظرة إلى المِمْكن يجعل ملقيَ المشروع منفتحًا لبُعدِ "إمّا-وإمّا"، لبُعدِ "سواء الواحد أو الآخر"، لبُعد "هكذا" و"بشكل آخر"، بُعد "ما"، بُعد "يكون" و"لا يكون". ولا يصبح "نَعَمْ" و"لا" ممكنين، ولا السؤال ممكنًا، إلّا إذا حدث هذا الاقتحام. يرفع المشروع إلى بُعد الممكن عُمومًا وبذلك يكشفه، ذلك الممكن الذي هو في ذاته متمفصِل سلفًا إلى مِمْكنٍ "هكذا وعلى نحو آخر"، إلى مِمْكنٍ "كائنٍ أو غير كائن". ولا يُمكن هنا أن نعالج لماذا الأمر هكذا.

---

203 قارن شيلنغ: أبحاث فلسفية في ماهيّة الحريّة الإنسانيّة والموضوعات المرتبطة بها (1809). المؤلفات الكاملة، أعدها للنشر كارل فريدريخ أوْغُست فون شيلنغ، شتوتغارت وأوْغسبورغ، 1856 وما بعدها، القسم الأول، المجلد السابع، ص. 361:
Vgl. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Sämtliche Werke. Hg. Karl Friedrich August v. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 ff. I. Abt., Bd. 7, S. 361. [المؤلّف]

يتضح الآن أن السّماتِ المفردةَ التي أبرزناها تتشابك بشكل موحَّد أصليًا في وحدة البنية الأصليّة للمشروع. **ففيه يحدث ترك كون الكائن في كلّيته يسود في إلزامه الممْكن كلّ مرّة. في المشروع يسود العالم.**

وهذه البنيةُ الأصليّة لتشكيل العالم، المشروعُ، تشير الآن **أيضًا** في وحدة أصليّة إلى ما كان يجب أن يعود إليه أرسطو في سؤاله عن إمكان الـ *lógos*. فأرسطو يقول: أساس إمكان الـ *lógos* هو الوحدة الأصليّة بين الـ *súnthesis* والـ *diaíresis*. ذلك أن المشروع هو الحدث الذي في رفعه وإلقائه إلى الأمام يفصل (*diaíresis*)، إذا جاز التعبير، **فصلاً منتميًا إلى الرّفع**، لكن أيضًا - كما رأينا - بحيث يحدث في ذاته خلال ذلك أنّ ما أُلقي به في المشروع يلتفت بصفته مقيِّدًا ورابطًا (*súnthesis*). المشروع هو ذلك الحدث البسيط أصليًا الذي يوحِّد في ذاته ما هو متناقض من الزاوية المنطقيّة الصوريّة: الرّبط والفصل. وهذا المشروع هو أيضًا - ما دام تشكيلًا للفرق بين الممكن والفعليّ في التمكين، اقتحامًا للفرق بين الكون والكائن، وبعبارة أدقّ بزوغًا لهذا الما-بيْن - ذلك **التعلّق** الذي ينبثق منه "من حيث". ذلك أن "من حيث" يُعبِّر [531] عن أنّ الكائن أصبح عُمومًا متجليًا في كونه، أنّ ذلك الفرق قد حدث. تدلّ "من حيث" على الجانب البنيوي لذلك "الما-بيْن" في **اقتحامه** الأصلي. لا نكون أبدًا أولا أمام "شيء ما"، ثم إضافةً إليه أيضًا أمام "شيء ما آخر"، وبعد ذلك أمام إمكان أن نأخذ شيئًا ما من حيث هو شيء ما، بل بالعكس تمامًا: لا يعطِي شيءٌ ما ذاته لنا إلا إذا تحرّكنا سلفًا في المشروع، في "من حيث".

في حدوث المشروع يتشكّل العالم، أي في إلقاء المشروع ينبثق شيءٌ ما ويقفز إلى إمكانيّاتٍ وبذلك يقتحم الفعليَّ بما هو كذلك، لكي يَخبِر ذاته كمقتحَم ما دام كائنا فعليًا وسط ما يُمكن الآن أن يتجلّى بوصفه كائنًا. إنه كائن من نوع خاصّ أصليًا ذلك الذي يقفز إلى الكون والذي نسميه "كينونة"، الكائن الذي

نقول عنه إنه ينجز وجوده[204]، أي يتخارج[205]، الذي هو في ماهيّة كونه خروج من ذاته من دون أن يغادر مع ذلك ذاتَه.

الإنسان هو ذلك الذي لا يستطيع أن يبقى في موضعه ومع ذلك لا يستطيع أن يغادر موضعه. و"الكينونة" فيه إذْ تلقي المشروعَ[206] تلقيه[207] دائمًا إلى الإمكانيّات وتبقيه خاضعًا[208] للفعلي. والإنسان الملقى به في الإلقاء على هذا النحو هو عبور، عبور كماهيّة أساسيّة للحدوث. الإنسان تاريخ أو بعبارة أفضل: التاريخ هو الإنسان. الإنسان في العبور منفلت[209] ولذلك أساسًا "غائبٌ"[210]. إنه غائب بالمعنى المبدئي - ليس وليس أبدًا قائمًا، بل غائب، بأنْ "يحدث" مبتعدًا[211] إلى ما كان[212] وإلى المستقبل، غائب[213] وليس أبدًا قائمًا، لكن يوجد في الغياب[214] بانتقاله[215] إلى الممكن يجب أن يكون دائمًا مزوّدًا بالواقع الفعليّ. وفقط لأنه مزوّد ومنتقل بهذا الشكل يُمكن أن يفزع[216]. وفي خطورة الفزع فقط توجد نعمة الدهشة، ذلك الشغف اليقظ الذي هو نفَس كلّ تفلسف والذي سمّاه كبار الفلاسفة *enthousiasmós* وأعلنه آخر العظماء - فريدريخ نيتشه - في نشيد زرادشت (Zarathustra) الذي [532] سمّاه "النشيد الثَّمِل"[217] والذي

---

204 existiert.

205 ex-sistit.

206 entwerfend.

207 wirft.

208 unterworfen.

209 entrückt.

210 abwesend.

211 wegwest.

212 Gewesenheit.

213 ab-wesend.

214 Ab-wesenheit.

215 versetzt.

216 entsetzen.

217 نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، المجلد الثالث عشر، ص. 410:
Nietzsche, Also sprach Zarathustra, a. a. O. Bd. XIII, S. 410. [المؤلّف]

نَخبِر فيه في الوقت نفسه ما العالَم:

أيها الإنسان! انتبه!

ماذا يقول منتصَفُ الليل العميقُ؟

"كنتُ نائما، كنتُ نائما -،

"استيقظتُ من حلم عميق: -

"العالم عميق،

"وأعمق ممّا يعتقد النهار.

"عميقٌ وجَعُه -،

"واللذة - أعمق من وجَع القلب:

"يقول الألم: انقضِ!

"لكن كلّ لذة تريد الأبديّة -،

"- تريد الأبديّة العميقة، العميقة!"

ملحق [533]

إلى أُويغِن فِينك بمناسبة عيد ميلاده الستّين

عزيزي أويغن فينك،

قبل شهرين انقضت 37 عاما منذ أن ساعدتني في منزلنا الجديد في روتْبوك (Rötebuck) على نقل مكتبي إلى المحلّ الذي لا يزال فيه الآن.

هذه علامة أولى.

العلامة الثانيّة مدوَّنة في دفتر ندواتي مع لوائح المشاركين كلّ دورة في الندوة. بالنسبة إلى أوّل ندوة خصّصتها للطلبة المتقدِّمين بعدِ رجوعي من ماربورغ (Marburg) حول "المبادئ الأنطولوجيّة ومشكلة المقولات" في دورة الشتاء 1928/ 29 كان الاسم الأول المدوَّن في اللائحة هو اسم صديقنا المحترم والمتوفَّى مبكّرًا أوسكار بيكر (Oskar Becker). في المرتبة الرابعة يرد اسم كيته ألتمانس (Käte Oltmanns): الفصل الثامن - التي أصبحت لاحقًا السيدة بروكر (Bröcker) - وبعد ذلك يرد تحت الرقم 14 أويغن فينك: الفصل الثامن.

الاسمان معًا مسطَّر عليهما بالأحمر. تعني هذه العلامة: من الراجح أن يصبح للاسمين المذكورَيْن شأن.

يجب اليوم أن أضيف علامة ثالثة هي أن أسلافك من ناحيّة الأم ينحدرون من نفس القرية الواقعة في شفابيا العليا oberschwäbischer Dorf التي تنحدر منها أمّي وأننا درسنا معًا اليونانيّة واللاتينيّة في ثانوية كونستانتز (Konstanz) لدى نفس الأساتذة.

لا تحتاج العلامة الأولى والثالثة إلى أيّ تعليق خاصّ، على خلاف العلامة الثانيّة:

الخط الأحمر تحت اسمكم.

[534] كنتم آنذاك تُعتبرون تلميذًا معترفًا به ومفضَّلًا لهوسّرل.

والآن أتيتم إلى مدرسة أخرى، ومع ذلك إلى المدرسة الفينومينولوجيّة نفسها.

يجب أن نفهم بالطبع هذا العنوان بشكل سليم. إنه لا يسمّي اتجاهًا خاصًّا في الفلسفة، بل يسمّي إمكانيّة لا تزال قائمة إلى الآن، أي تمكين التفكير من بلوغ "الأشياء نفسها"، وبعبارة أدق: من بلوغ شيء التفكير. قد يُمكن قول الكثير عن ذلك.

إلا أنني الآن أعني أويغن فينك، "التلميذ" وأسجّل أنه في الزمن اللاحق إلى اليوم أكّد كلمة لنيتشه. تقول الكلمة:

"يجازي المرء معلّمه بشكل رديء،
عندما يظلّ دائمًا مجرّد تلميذ"

تتكلّم كلمة نيتشه بصيغة النفي فقط، ولا تقول ماذا يصنع المرء لكي لا يبقى تلميذًا. فهذا لا يُمكن إطلاقًا أن نصنعه. التأكيد له هنا معناه الخاصّ.

إننا لا نترك التّلْمذة، إذا كانت قائمة، وراءنا إلا إذا تأتّى أن نجرّب مجدّدًا شيء التفكير نفسه، وذلك بالذات من حيث هو الشيء القديم الذي ينطوي على الأقدم.

هذه التجربة تبقى معيّنة من قِبل التقليد ومن قِبل روح العصر الحاضر.

انطلاقًا من ذلك يظهر لي:

اختبار تفكيركم لا يزال أمامكم. فالفلسفة قد دخلت اليوم إلى مرحلة الامتحان الأصعب.

انحلّت الفلسفة إلى علوم مستقلّة تسمى اللوجستيقا، السيمانطيقا، السيكولوجيا، الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيًا، علم السياسة، علم الشعر، التكنولوجيا. ومع انحلال الفلسفة في العلوم حلّت محلّها في الوقت نفسه وحدةٌ لكلّ العلوم من نوع جديد. فالسيطرة على العلوم من قِبل سمة أساسيّة تسود فيها [535] هي نفسها تحقّق في قدوم ما يحاول أن يتوسّع تحت عنوان السبرنطيقا. هذه العملية تطلّبها وسرَّعها واقع أن العلم الحديث يرحب بها بمقتضى سمته الأساسيّة نفسها.

عبّر نيتشه عن هذه السّمة الأساسيّة للعلم الحديث سنة قبل انهياره (1888) في جملة واحدة تقول:

"ليس انتصار العلم هو ما يطبع قرننا التاسع عشر،
بل انتصار المنهج على العلم."
إرادة القوة، الشذرة 466.

لم يبق المنهج يُعتبَر أداةً للبحث العلمي يعالِج بمساعدتها موضوعاته المحدَّدة سلفًا. بل المنهج يكوِّن موضوعيّة الموضوعات نفسها، إذا كان لا يزال يحقّ أن نتكلّم هنا على موضوعات، إذا كان لا يزال أصلا لوضع تعيينات الموضوعيّة "مكانةٌ أنطولوجيّة".

من الرّاجح أن تزول الفلسفة في أسلوبها إلى الآن وفي صلاحيّتها الموازيّة من مجال رؤية إنسان الحضارة العالميّة التقنيّة.

لكن نهاية الفلسفة ليست هي نهاية التفكير. لذلك يلِحُّ السؤال، هل سيخوض التفكيرُ الامتحانَ الذي ينتظره وكيف سيتحمّل زمن الامتحان.

وهكذا أتمنّى لكم إذن، عزيزي أويغن فينك، عشيّة عيد ميلادكم الستين،

أن يفيِّض لكم أن تجعلوا من الفضيلة ضُرًّا حقًّا، وهذا يعني: أن تبقوا انطلاقًا من كفاءتكم للتفكير قادرين على تحمُّل الامتحان الذي حُمِل إليه التفكير من دون تقنيع ومن دون تسويات متسرّعة. وأكثر من ذلك: أتمنى أن تساعدوا على جعل الضُرّ، [536] الذي اضطُرّ إليه التفكير من قِبل السيطرة اللّامحدودة للعلم الذي أصبح في ذاته تقنيًّا، مرئيًّا.

تهيّأ بدء التفكير الغربي لدى اليونان بفضل الشعر.

ربما يجب مستقبلا أن يفتح التفكير للشعر المجال الزماني المكاني حتى يأتي بفضل الكلمة الشاعرة من جديد عالمٌ للكلمة.

هذه الأفكار بعثتني على أن أنتقي لكم هذه الهديّة الصغيرة بمناسبة عيد ميلادكم الستين:

بول فاليري، الإلهة الجديدة Paul Valéry, Die junge Parze

(ترجمة باوْل تسيلان Paul Celan)

*

فرايبورغ في 30 مارس / آذار 1966

عزيزي أويغن فينك،

هنا نصّ خطابي بمناسبة عيد ميلادكم الستين مع التحيّات القلبيّة منّا إليك بمناسبة عيد الفصح.

مارتن هايدغر

كلمة الناشر

ألقى هايدغر المحاضرة التي ننشرها هنا أوّل مرة والتي يحمل مخطوطها عنوان "المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا. العالم - التناهي - الوحدة" بجامعة فرايبورغ Freiburg خلال دورة الشتاء 1929-30 بمعدّل أربع ساعات أسبوعيًا. وبحسب إفادات متطابقة أدلى بها متتبّعان للمحاضرة هما الأستاذ الدكتور فالتر بروكر Walter Bröcker (جامعة كيل Kiel) والدكتور هاينريش فيغاند بيتسيت Heinrich Wiegand Petzet (جامعة فرايبورغ) فإن الإعلان المكتوب بخطّ يد هايدغر والملصق على سبورة الإعلانات لم يكن يحمل كعنوان فرعي "العالم - التناهي - الوحدة Welt - Endlichkeit - Einsamkeit"، وإنّما "العالم - التناهي - التفرّد Welt - Endlichkeit - Vereinzelung". وهذا الاختلاف يتوافق أيضًا مع الصياغة التي منحها هايدغر للسؤال عن الوحدة في بداية المحاضرة في سياق إيضاحه العامّ لعنوان المحاضرة (ص. 8). لكن نظرًا لأن كلمة "الوحدة" لم تُشطّب من العنوان الفرعي ولم تُعوَّض بكلمة "التفرد" سواء في مخطوط المحاضرة أو في النسخة الأولى المطبوعة على الآلة الكاتبة، فقد احتفظنا عند نشر المحاضرة بصيغة العنوان الفرعي كما ورد في مخطوط المحاضرة.

على خلاف الإعلان الوارد في قائمة دار النشر الذي قدّم المحاضرة بوصفها المجلّد 30 من الأعمال الكاملة، فإنها تُنشر اليوم تحت الرقم المزدوج 29 - 30. فالتحريّات التي قام بها الدكتور هرمان هايدغر Hermann Heidegger بوصفه الوصيّ على التركة أسفرت عن أن هايدغر لم يلقِ المحاضرة المعلن عنها لدورة الصيف 1929 تحت عنوان "مدخل إلى الدراسة الأكاديميّة"، وفوق ذلك لم يصغها صياغة أخيرة على شكل مخطوط.

تضم المحاضرة المكتوبة بخط اليد 94 صفحة من الحجم المعتاد مكتوبة عرْضًا. وكما هو الشأن في كلّ مخطوطات المحاضرات تقريبًا يشغل النصُّ المسترسل النصفَ الأيسر من الصفحة، أمّا النصف الأيمن فيضمّ إضافات وتحسينات عديدة للنص مختلفة من حيث طولها لم تُصغْ صياغة كاملة وكذا ملاحظات توسّع هي أيضًا النصّ الرئيس محرّرة على شكل نقط. وبين صفحات المخطوط المرقّمة وُضعت بعض الضّمائم تكاد تكون في شكل خطوط عريضة مع إحالة كلّ منها على الصفحة التي تتعلّق بها، كما وُضعت جذاذات من أجل استعادة موجزة لما سبق. وضِعت رهن إشارة الناشر نسخةٌ من مخطوط المحاضرة مطبوعةٌ على الآلة الكاتبة أعدّتها السيدة الأستاذة الدكتورة أوته غوزوني Ute Guzzoni (جامعة فرايبورغ) في بداية الستينيّات بتكليف من هايدغر وبمساعدة منحة طلبها هو من المجمع الألماني للبحث، لكن لم يكن هايدغر قد قارنها مع المخطوط. وفوق ذلك وُضعت رهن إشارة الناشر نسخة من المحاضرة مكتوبة بأسلوب الستينوغراف تعود إلى تلميذ هايدغر السابق سيمون موزر Simon Moser الذي أعدّها بعد انتهاء الدورة ثم نسخها بالآلة الكاتبة وجمّعها وسلّمها لهايدغر مباشرةً. والنسخة التي اعتمدها هايدغر نسخةً يدوية راجعها وصحّحها في بعض المواضع بخطّ يده وأضاف إليها بعض الملاحظات في الهامش. كما استعمل الصفحة الأخيرة الفارغة لتدوين ملحق شبيه بالفهرس لبعض المفاهيم والكلمات الأساسيّة في محاضرته مع تسجيل الصفحات التي وردت فيها.

يقوم عمل الناشر على تنفيذ "التوجيهات من أجل إعداد النص الصالح بما فيه الكفاية للنشر" التي وضعها هايدغر. فكانت المهمّة الأولى هي فكّ خطّ النصّ في النسخة اليدويّة بمساعدة النسخة المرقونة الأولى من جديد كلمةً كلمةً. وهكذا صُحّحت أخطاء النسخ التي لا يُمكن تجنبها عند النقل الأول لنصّ مكتوب بالخط الألماني بحروف صغيرة جدًا ومتلاصقة. وبعد ذلك أمكن إتمام النص بإضافة الأجزاء التي لم تكن منقولةً بعدُ. وهنا يتعلق الأمر بالضّمائم، وببعض الإضافات والملاحظات الجانبيّة، وكذا بالجذاذات المهيّأة للإعادات الموجزة. وبعد إكمال هذه النسخة قورنت جملةً جملةً مع المخطوط. ومن النسخة

التي أجازها هايدغر أُخذت من أجل إعداد النصّ الموجَّه للنشر الإضافات التالية: الأفكار التي وُسّعت أو بُسطت إضافيًّا خلال العرض الشفوي مقارنةً مع المخطوط؛ كلُّ إيضاحات أجزاء النصّ التي دُوِّنت في المخطوط على شكل خطوط عريضة أو على شكل نقط (بعض المقاطع من النصّ الرئيس، ضمائم، إضافات، ملاحظات جانبيّة)؛ مجموعة من الإعادات التي لم تُصغ صياغة نهائية إلا شفويًّا والتي ليس لها طابع الإعادة فقط، بل توسّع مسار الأفكار المعروضة أو تصوغها صياغة جديدة تساعد على فهمها. وعند إضافة كل ما أُخذ من النسخة اليدوية احترمنا التوجيهات التي وضعها هايدغر.

وفوق ذلك كان على الناشر أن يقسّم نص المحاضرة المحرّر في الغالب بشكل مسترسل إلى مقاطع. ولأن هايدغر لا يشير إلى علامات الوقف داخل الجمل إلا بواسطة خطوط صغيرة، فقد كان ضروريًّا وضع العلامات بشكل موحَّد. كما أن الناشر حذف ألفاظ الحشو والاستطراد (لكن، بالذات، بالضبط، الآن) وكذا بدايات الجملة بواو العطف، المميِّزة لأسلوب العرض الشفوي بينما هي نافلة ومزعجة في النص المطبوع، عندما لا يتطلبها عرض الأفكار. وعندما يكون اختيار ترتيب الكلمات وعلى الخصوص ترتيب الفعل في الجملة تمّ بمراعاة الفهم الأفضل عند الاستماع، فإننا غيّرناه بحسب متطلّبات النص المكتوب. وكل هذه التّعديلات توافق تلك التي قام بها هايدغر بالنسبة إلى المحاضرات التي نشرها هو نفسه. وهكذا أُعدّ النص من جِهة. بحسب متطلبات النصّ المطبوع، لكن من جِهة. أخرى مع المحافظة على أسلوب المحاضرة عُمومًا.

يعود التقسيم العام للنص إلى الاعتبار التمهيدي والقسم الأول والثاني إلى هايدغر نفسه، ما دام يتكلّم في المحاضرة على الاعتبار التمهيدي وعلى القسم الأول والثاني. وقد أعطى هايدغر في مخطوط المحاضرة للقسم الأول عنوان "إيقاظ حال وجداني أساسي لتفلسفنا". أما القسم الثاني فيحمل عنوانا مختصرًا على الرَّغم من أنه أساسي "ما العالم؟". وبغض النظر عن هذين العنوانين لا يضم مخطوط المحاضرة سوى عنوان المقطع الذي يفصل ما يسبقه عما يتلوه من

نص المحاضرة "خلاصة ومدخل جديد بعد العطلة" (المقصود عطلة أعياد الميلاد). وفي لائحة المحتويات يشغل هذا المقطع مع العنوان الذي أعطاه له هايدغر الفقرة 44. أما بقيّة تقسيم نصّ المحاضرة بأكمله إلى فصول وفقرات وفقرات فرعية، بالإضافة إلى صياغة كل العنوانات باستثناء العنوانات الثلاثة المذكورة فتعود إلى الناشر. وقد وُضعت العنوانات، كما يُمكن أن يقتنع بذلك القارئ، حصريًّا باستعمال عبارات شكّلها هايدغر في الوحدات التي يتعلق بها الأمر. واللائحة المفصلة بالمحتويات التي تعكس البناء الموضوعي والتسلسل الفكري للمحاضرة الغنيّة يجب أن يعوّض الفهرس الذي لم يكن هايدغر يرغب بتاتًا فيه.

على الرَّغم من التحريّات الدقيقة والواسعة التي قمنا بها لم نتمكّن من العثور في كتابات لايبنتز على الجملة المنسوبة إليه في الصفحة 24.

الصفحات المشار إليها أحيانًا من "الكون والزمان" تناسب الطبعة المفردة (دار ماكس نيماير Max Niemeyer، 1979، الطبعة الخامسة عشرة)؛ ويمكن أيضًا العثور عليها في المجلد الثاني من المؤلفات الكاملة الذي توجد على هوامش صفحاته أرقام الصفحات الموازية في الطبعة المفردة.

*

عند تهييء طبعة المؤلفات الكاملة عهد هايدغر إليّ شخصيًّا بإعداد هذه المحاضرة للنشر. وخلال زيارات العمل التي كنت أقوم بها كان يوجه دفّة الحديث مرارًا إلى هذه المحاضرة ويشدِّد إضافة إلى مفهوم العالم على التحليل المفصّل للملل.

قبيل إعداد هذه المحاضرة وصياغتها ألقى هايدغر في 24 يوليو/تموز 1929 محاضرته الافتتاحية بجامعة فرايبورغ "ما الميتافيزيقا؟" التي تحدث فيها لأول مرة عن الحال الوجداني للملل. ويجب قراءة التحليل المفصل للملل وأشكاله الثلاثة الذي يغطي القسم الأول من المحاضرة بالعلاقة مع هذه المحاضرة الافتتاحية. وبتعيين ماهيّة الحياة الذي فصّله هايدغر أيضًا بشكل واسع داخل القسم الثاني من المحاضرة، الذي يهدف إلى بلوغ مفهوم العالم، يكون

هايدغر أنجز المهمّة التي أشار إليها في "الكون والزمان"، الفقرة 12، الصفحة 58 من الطبعة المفردة (ص. 78 من المجلد الثاني من المؤلّفات الكاملة) لكن من دون أن ينجزها. فهناك صاغ هذه المهمّة كحصر قبلي "لبنية كون 'الحياة'".

*

عندما تناهي إلى هايدغر خبر وفاة أويغن فينك Eugen Fink يوم 25 يونيو/ حزيران 1975 في فرايبورغ قرر أن يهدي مجلد المحاضرة للمتوفًى. وقد أرسل نص الإهداء الذي كتبه بخط يده إلى أرملة المتوفّى السيدة سوزان فينك Susanne Fink. ونصّ الإهداء ناطق بذاته، وهو يفصح للقارئ عن باعثه على هذا الإهداء اللاحق.

والنصّ المنشور كملحق يطلع على علاقة الصداقة التي كانت تربط هايدغر بفينك لمدة عقود. وهذا النص هو كلمة ألقاها هايدغر عشية عيد الميلاد الستين لفينك في 10 ديسمبر/كانون الأول 1965 خلال احتفال أقيم بفندق فكتوريا بفرايبورغ.

ولأنه كان يجب طبع الكلمة كما حررها هايدغر بالضبط من أجل أويغن فينك، فإننا لم نصحّح جملتي نيتشه اللتين استشهد بهما هايدغر ربما اعتمادًا على ذاكرته لتطابقا منطوق نصوص نيتشه. الاستشهاد الأول ينتمي إلى مقطع "في الفضيلة الواهبة" من "هكذا تكلم زرادشت"

*

أنا مدين للسيد الدكتور هرمان هايدغر (Hermann Heidegger) بجزيل الشكر على الحوار المتواصل الذي رافق كل أعمال النشر وعلى إشاراته القيّمة التي ساعدت على تشكيل هذا المجلد. وعلي أن أشكر شكرًا خاصّا السيد الدكتور هارتموت تيتيْن (Hartmut Tietjen) على مساندته القيمة خلال إعداد المخطوط للطبع. كما أوجه الشكر للسيدة الدكتورة لويزه ميخايلسون (Luise Michaelsen) وللسيد هانس-هلموت غاندر (Hans-Helmut Gander) المرشح للدكتوراه على دقتهما وحصافتهما الكبيرتين في إنجاز أعمال التصحيح. وأتقدم

بشكر إضافي إلى السيد غاندر على مساعدته المتعددة الأوجه في مراحل الطبع. وأشكر السيد الدكتور غيورغ فورله Georg Wöhrle جزيلا على مراجعته الممحّصة بعد اكتمال تركيب الصفحات.

وأعبر للأستاذ الدكتور برنهارد كاسبر Bernhard Casper (جامعة فرايبورغ) والأستاذ الدكتور فولفغانغ فيلاند Wolfgang Wieland (جامعة فرايبورغ) عن عميق شكري على إفاداتهما القيّمة.

فرايبورغ، ديسمبر/ كانون الأول 1982
ف.-ف. فون هرمان

كلمة الناشر بمناسبة الطبعة الثانية

في الطبعة الثانية قمنا بتصويب الأخطاء المطبعية القليلة الموجودة في الطبعة الأولى.

في كلمة الطبعة الأولى قلنا بخصوص محاضرة "مدخل إلى الدراسة الأكاديمية" التي أُعلنَ عنها لدورة الصيف 1929 والتي كان من المفروض أصليًا أن تشكّل المجلد 29 من مؤلفات هايدغر الكاملة إن التحريّات توصلت إلى "أن هايدغر لم يلقِ المحاضرة المعلن عنها لدورة الصيف 1929 تحت عنوان "مدخل إلى الدراسة الأكاديمية"، وفوق ذلك لم يصغها صياغة أخيرة على شكل مخطوط" (ص. 581). لكن بعد نشر مجلد هذه المحاضرة مباشرة ظهر تدوينان لتلك المحاضرة يعود أولهما إلى هربرت ماركوزه Herbert Marcuse، والثاني إلى ألواس سيغمان Alois Siggeman، وبهذا تبيّن أن النتيجة التي وصل إليها الناشر على الرَّغم من تحرياته غير صحيحة.

وحتى لا يعتقد القارئ بأن استنتاج الناشر كان متسرّعًا نذكُر بإيجاز الاتجاهات الثلاثة التي سارت فيها تحرياتنا. فقد راجعنا تركة مارتن هايدغر كلها بحثًا عن مخطوط المحاضرة دون جدوى. وفوق ذلك سألنا متتبعيْن لمحاضرات هايدغر كانا أيضًا حاضرين في فرايبورغ خلال دورة الصيف 1929، وقد تذكّرا دروس هايدغر الأخرى خلال تلك الدورة، لكنهما لم يتمكنا من تذكّر المحاضرة المذكورة.

أما المصدر الموثوق به فكان لائحة أعدها هايدغر بخط يده بعنوان "محاضرات وتمارين منذ نشر **الكون والزمان**" (وكلها مصوغة بشكل تام). وفي هذه اللائحة ذُكرت بالعلاقة مع دورة الصيف 1929 محاضرة "المثالية

الألمانية" فقط، بينما تخلو من أيّ إشارة إلى محاضرة "مدخل إلى الدراسة الأكاديمية".

وكما يُمكن أن نستخلص من التدوينين الذي يضم أحدهما 9 صفحات والآخر 17 صفحة فقط من حجم صفحات الآلة الكاتبة فإن الأمر كان يتعلق في تلك المحاضرة بفهم العلم والفلسفة في ماهيّتهما الحقّ ووحدتهما. ولتأويل الماهيّة الحقّ للتصرّف النظري اعتمد هايدغر على أسطورة الكهف في الكتاب السابع من "الجمهورية" لأفلاطون وشكل تأويلها القسم الرئيس من المحاضرة.

وإن عدم إشارة هايدغر إلى هذه المحاضرة في جرده التامّ للمحاضرات التي ألقاها بين 1927 و1944-45 يسمح بالاعتقاد بأنه لم يقم بصياغتها صياغة تامة على خلاف المحاضرات الأخرى.

ولا يُمكن على أساس التدوينين الموجزين جدًّا إعادة تركيب نص هذه المحاضرة ونشرها.

مارس / آذار 1992
ف.-ف. فون هرمان

ثبت تعريفي

die Existenz: وجود

تنحدر كلمة Existenz من الكلمة اللاتينية existentia، لكن هايدغر يستعملها في معنى يختلف تمامًا عن معناها التقليدي والمتداول. ولإيضاح ذلك نعود إلى الزوج اللاتيني essentia / existentia. في حين أن essentia تدلّ على الماهية بمعنى مجموع السمات العامّة التي تميّز شيئًا بوصفه ممكنًا، فإن existentia تدلّ على تحققه الفعلي أو الواقعي، على قيامه وحضوره. أمّا هايدغر فيخرج، مثل كيركغارد وياسبرز، عن هذا الاستعمال معتبِرًا أنّ ماهية الكينونة الإنسانية تكمن في الوجود. وعلى هذا الأساس يخصّص Existenz التي نترجمها بكلمة "وجود" للدلالة على نمط كون الإنسان. والإنسان بحسب هذا التحديد يتّسم هو وحده بالوجود، لأنه الكائن الوحيد الذي له علاقة بكونه، ما دام ينجز كونه من خلال اختياراته وقراراته. ولهذا أيضًا فهو وحده يُمكن أن يفهم الكون وأن يسأل عنه. وتطرح ترجمة هذا المفهوم صعوبة كبرى عندما يرد في صيغة الفعل. فعبارة ich existiere تُترجَم عادة بعبارة "أُوجَد" أو "أنا موجود". لكن هذه الترجمة لا تفي بالمعنى المقصود، إذْ لا يبرز فيها طابع الفعل والقرار المميِّز لوجود الإنسان. ولهذا نترجمها أحيانًا بعبارة "أنجِز وجودي" التي تبدو لنا أقرب إلى المعنى.

vorhanden: قائم

يخصّص هايدغر die Existenz للدلالة على نمط كون الإنسان، لهذا كان عليه أن يبحث عن مصطلح يؤدّي الدلالة التقليدية لهذه الكلمة. ولهذا الغرض يستعمل die Vorhandenheit أو das Vorhandensein. والنعت vorhanden يدلّ

على أنّ شيئًا ما قائم أو حاضر، أي موجود بالمعنى التقليدي للكلمة. فعندما ننعت شيئًا ما بأنه قائم بمعنى vorhanden، فهذا يعني أنه حاضر أمام نظرنا بوصفه موضوعًا يُمكن أن نحدِّد خصائصه وأن ندرسه علميا. وعلى الرَّغم من أننا في حياتنا اليومية نتصرّف إزاء الكائنات بأشكال مختلفة تتناسب مع نمط كونها، إلا أننا نفهم كلّ الكائنات التي تقابلنا على أنها قائمة أمام النظر والإدراك بدون أن نميِّز بينها على أساس نوع الكون الذي يخصّها. وعلى هذا الأساس نعتبر الأدوات والآثار الفنية والكائنات الحيّة والمؤسسات الاجتماعية وغيرها كائنات بنفس المعنى، أيْ ننظر إليها كلّها على اعتبار أنها قائمة وحاضرة أمام نظرنا. وهذه السمة المميِّزة لتعاملنا مع الأشياء في الحياة اليومية تجد تعبيرها في الأُنطولوجيا التقليدية أيضًا التي تستمد مقولاتها من نمط كون الكائنات القائمة، لكنها تعمِّم هذه المقولات على كل الكائنات بدون أن تراعي الاختلاف بين أنماط كونها. لهذا يتكلّم هايدغر أحيانًا على "ما هو قائم بالمعنى الأوسع".

das Zeug: أداة

يطلق هايدغر لفظ das Zeug على كل ما يوجد رهن إشارتنا من أجل استعماله في إنجاز مهامّ الحياة اليومية مثل الكأس والصحن، المقعد والطاولة، القلم والورقة وغيرها. وتتحدّد الأداة das Zeug أُنطولوجيًا بأنها لأجل شيء ما، أيْ تخدم لشيء ما، فالقلم مثلًا للكتابة والمقعد للجلوس وغير ذلك. ولأن الأداة تتحدّد دائمًا بأنها لشيء ما، فإنها تتميّز ماهويا بأنها تحيل على آخر، ولهذا فلا وجود لأداة مفردة بالمعنى الصارم، وكل أداة تنتمي إلى كلّية أداتية وتستمد دلالتها من سياق الإحالات الذي تنتمي إليه هذه الكلّية. والأدوات التي تُستعمَل لإنتاج أو صنع شيء ما يشير إليها هايدغر بلفظ das Werkzeug التي تعني حرفيا أداة العمل ونترجمها هنا بكلمة "عُدّة". كلّ عُدّة أداة، لكن ليست كل أداة عُدّة. ولأن العُدّة تتحدّد بأنها تخدم لشيء ما، لهذا يَعُد البعض أنّ الأعضاء مثل العين والمعدة عُدَد وأنّ العضوية عُدّة مركبة أو آلة. لكن هايدغر يُرجع هذا الخلط الذي يقع فيه التفسير الآلي للحياة إلى نقص في تحديد ماهية الأداة والعضو وإلى العجز عن رؤية الفرق بينهما.

zuhanden: لليد

لا تتحدّد الأداة أُنطولوجيًا بأنها قائمة vorhanden، بل بأنها لليد zuhanden أيْ للاستعمال. ويطلق على نمط كونها die Zuhandenheit أو das Zuhandensein. إننا لا نفهم أو نكتشف المطرقة مثلًا عندما ننظر إليها ونحدّق فيها بوصفها شيئًا قائما له خصائص معيَّنة تتعلّق بشكلها ولونها ووزنها وغير ذلك، بل فقط عند استعمالها، إذْ في الطَّرْق فقط تتجلّى بوصفها مطرقة ونتركها تكون مطرقة. والأداة بوصفها لليد تكتسب دلالتها في الحياة اليومية على أساس فائدتها في إنجاز مهامّ عملية معيّنة. ويجب التنبيه إلى أن هايدغر لا يَعُد كون الأشياء لليد أو استعماليتها بمثابة خاصية أو طبقة جديدة تنضاف إلى كونها قائمة، بل إن الأشياء تلاقينا أولا أو كما يقول هايدغر أيضًا في البداية وفي الغالب بوصفها أشياء لليد، ولا تصبح بالنسبة إلينا مجرّد أشياء قائمة يُمكن تحديد خصائصها إلا عندما يتعثّر استعمالها في ظل شروط معيَّنة. فليس الشيء لليد شيئًا قائما انضافت إليه طبقة جديدة، بل الشيء القائم هو شيء لليد فقد استعماليته ومن ثَمّ علاقته بسياق الإحالات المنتمي إليه وأصبح مجرّد شيء قائم.

das Benehmen: سلوك

يخصّص هايدغر das Benehmen للدلالة على نمط كون الحَيَوان في مقابل das Verhalten الذي يدلّ على نمط كون الإنسان. نترجم das Benehmen بكلمة "السلوك" وdas Verhalten بكلمة التصرّف. ويؤكد هايدغر على هذا التمييز بين الكلمتين على الرَّغم من أنهما تُستعملان عادة بنفس المعنى سواء بالنظر إلى الإنسان أو إلى الحَيَوان. ويبدو أن هايدغر يصرّ على هذا الاستعمال لقرابة كلمة das Benehmen مع كلمات يَعُدها تحديدات أساسية لنمط كون الحَيَوان. فسلوك الحَيَوان يتسم بالذهول die Benommenheit، ولا يعني هايدغر بذلك الحالة التي تنتاب الإنسان أحيانًا، كما لا يقصد أنّ الحَيَوان هو على خلاف الإنسان في ذهول دائم، وإنما الذهول هو أساس إمكان السلوك ومن ثَمّ أساس الحَيَوانية. والذهول يعني أيضًا die Eingenommenheit كتحديد للحَيَوان يكون بمقتضاه

مستغرِقًا في ذاته وممتصًا من قِبلها بحيث لا يُمكن أن يتعلّق إلا بما يهمّ دوافعه، وبالتحديد ما يرفع الكبح عن هذه الدوافع. ومن هنا die Hingnommenheit أيْ مأخوذية الحَيَوان بمعنى أنه يكون دائمًا مأخوذا بما يرفع الكبح عن دوافعه ويجعلها تنطلق، ولهذا لا يُمكن أن يضع نفسه أمامه وأن يمكث أمامه. وهذا يعني أن الحيوان لا يُمكن أن يدرك الكائن من حيث هو كائن، إنه محروم من هذا الإمكان أو مجرد منه. وهذا التحديد يطلق عليه هايدغر die Genommenheit.

die Stimmung: حال وجداني

يعمل هايدغر على ردّ الاعتبار للأحوال الوجدانية، أي ما يُطلق عليه عادة المشاعر والأهواء والانفعالات. فالتقليد الفلسفي يَعُد هذه في الغالب مجرّد ظواهر عابرة تطفو أحيانًا على سطح الكينونة ثُمّ تختفي من جديد، ويحدّدها بوصفها معيشات تنتمي إلى مجال محصور من الوعي هو الشعور يتميّز فوق ذلك بأنه أقل قيمة من التفكير والإرادة. وانطلاقًا من ذلك ينظر إلى المشاعر على أنّ لها طابعًا ذاتيًا محضًا وأنّ لا علاقة لها بالحقيقة. وعلى خلاف كلّ ذلك يرى هايدغر أن الوجدانية die Befindlichkeit أو die Gestimmtheit تحديد ماهوي للكينونة. فالكينونة لا توجد أحيانًا أو في مناسبات معيَّنة في حال وجداني، بل إنه ينتمي ماهويا إلى الكينونة أن توجد في هذا الحال الوجداني أو ذاك. والأحوال الوجدانية ليست منزوية في ركن معزول من المجال الداخلي للوعي، بل هي كيفية أساسية تطبع كوننا في العالم ومع الآخرين. والأحوال الوجدانية تسْنِد وتحمل كلّ تصرّف للكينونة سواء إزاء ذاتها أو إزاء العالم وإزاء الآخرين، إنها الكيفية الأولية التي ينفتح لنا فيها العالم كمجال لوجودنا وتنكشف فيها الأوضاع المعطاة مسبقًا التي علينا أن ننجز وجودنا في سياقها. ومن هنا علاقتها بالحقيقة مفهومةً بوصفها انكشافًا أو لاخفاءً. وكما أن الأحوال الوجدانية تكشف إمكانيّات لوجودنا فإنها يُمكن أيضًا أن تخفيها أو تعتّمها. والأحوال الوجدانية التي لها دلالة أساسية بالنسبة إلى وجودنا، أيْ التي تمتدّ إلى أساس كينونتنا، مثل القلق أو الملَل يسمّيها هايدغر الأحوال الوجدانية الأساسية، وهي تكشف

أوضاعنا بشكل أكثر جذرية من كلّ تأمل أو نظر. وفي هذا السِّياق يستثمر هايدغر القرابة بين die Stimmung وكلمات أخرى مثل die Stimme التي تدلّ على الصوت، وهذا يشير بحسب هايدغر إلى أن الحال الوجداني هو بمثابة صوت يقول لنا أيْ يكشف لنا شيئًا ما، كما يشير إلى القرابة بين die Stimmung والفعل stimmen ومن ضمن معانيه ضبَط أوتار آلة موسيقية، فالحال الوجداني الذي يتملّكنا يناغم تصرّفاتنا ويضبط إيقاعها ونبرتها. ويعني الفعل stimmen أيضًا طبَع أو ضبَط وجدانيا. علاوة على ذلك يكتب أحيانًا الفعل bestimmen الذي يعني عيَّن أو حدَّد بفصل سابقته عن جذره be-stimmen لإبراز الجذر stimmen ومن ثَمّ للتلميح إلى أن الحال الوجداني عندما يتملّكنا يعيّننا ويوجّه تصرّفنا.

aufweisende, apophantische Rede: كلام مُبِين

الكلام المُبِين هو الكلام الذي يرمي إلى إبانة شيء ما، إنه يكتفي بأن يُبِين أو يُريَ ما يقصده ولا شيء فوق ذلك. والكلام المُبِين هو ما نعبِّر عنه بالقضية أو الجملة الخبرية أو الحكم (بوصفه مضمونا لا عملية نفسية) أو القول الجازم بلغة قدماء العرب. والكلام المُبِين يختلف عن أنواع أخرى من الكلام غير المُبِين مثل التمني والاستفهام والرجاء وغيرها. ويتميّز الكلام المُبِين عند أرسطو بأنه يُمكن أن يكون حقيقيًا أو خاطئًا، كاشفًا أو حاجبًا، صادقًا أو كاذبًا. وما يسمح بإمكان أن يكون الكلام المُبِين حقيقيًا أو خاطئًا هو أنّه يحتوي على ربط بين تمثلات، فحيث لا يكون هناك ربط بين تمثلات لا يُمكن الحديث عن الحقيقة والخطإ. وبناءً على ذلك اعتبر المنطق التقليدي أن الكلام المُبِين هو موطن الحقيقة، ومن هنا احتلّ الكلام المُبِين أو القضية موقع الصدارة في الفلسفة والمنطق والنحو. وهايدغر لا ينفي علاقة القضية بالحقيقة باعتبار أنها تكشف الكائن وتجعله يتجلّى، إلا أن هذا الكشف وهذا التجلّي ليس كشفًا أوليًا أو أصليًا، بل يتأسّس على تجلٍّ قبل-حملي أو قبل-منطقي، أي سابق على الحمل وعلى القضية. والكلام المُبِين لا يقوم إلا بإبانة الكائن المتجلّي سلفًا في ما هو وكيف هو، وليس هو ما ينجز التجلّي الأصلي للكائن.

قائمة المصطلحات

der Abgrund: هوّة، هاوية
abstimmen: ضبَط
allgemein Allgemeinheit: كلّي، كلّية
der Anfang: بدْء
sich anpassen: تكيّف
die Armut: فقر
die Art: نوع
die Auseinandersetzung: حوار، نزال، عراك
die Aussage: قول، قضية
begegnen: صادف، لاقى، تجلّى
der Beginn: بداية
der Begriff: مفهوم
die Begründung: تعليل، تأسيس
das Benehmen: سلوك
die Benommenheit: ذهول
die Besinnung: تمعُّن
die Bestimmung: تعيين، تحديد
die Betrachtung: اعتبار
die Biologie: بيولوجيا، علم الأحياء
das Dasein: كينونة
Da-sein: 'كينونة'
dienlich: صالح للخدمة
diensthaftig: في الخدمة، مندرج في الخدمة
das Eigentum: ملكية
die Eigentümlichkeit: تملّك، خصوصية نوعية
die Eingenommenheit: استغراق
sich einpassen: اندرج
die Einsamkeit: وحدة
die Endlichkeit: تناهٍ
entbergen: كشَف
enthüllen: كشَف
der Entwurf: مشروع
das Entwerfen: إلقاء مشروع، رسم مشروع
sich entziehen: انسحب، توارى
der Entzug: انسحاب، توارٍ
erfahren: خبر، جرّب
die Erfahrung: تجربة
erfassen: أدرك
ergründen: تقصّى
Erkenntnis: معرفة
ermöglichen: مكّن
die Ermöglichung: تمكين
ersehen: تبيَّن
die Existenz: وجود
die Fähigkeit: قدرة
faktisch: واقعي
die Fertigkeit: جاهزية
die Frage: سؤال
fragen: سأل، تساءل
das Fragen: تساؤل
fraglich: موضع سؤال، شائك
fragwürdig: مشكوك فيه، جدير بالسؤال
frei: حرّ، مفتوح، شاغر
die Gattung: جِنس
das Geschehen: حدوث
die Geschichte: تاريخ
das Gewesene: ما كان
der Grund: أساس
gründen: أسّس
grundsätzlich: مبدئي، أساسي
die Grundstimmung: حال وجداني أساسي
die Herrschaft: سيادة

die Setzung: وضع
sinnlich: حسّي
spekulativ: تأملي، نظري
stimmen: ضبط وجدانيا، طبع وجدانيا
Stimmung: حال وجداني
das Subjekt: ذات
subjektiv: ذاتي
die Subjektivität: ذاتية
die Tat: فعل
der Tatbestand: معطى
die Tatsache: واقعة
das Thema: تيمة
treiben: دفع، اندفع
der Trieb: دافع
triebhaft: دافعي، مرتبط بالدافع، محدَّد من قِبل الدافع
der Übergang: انتقال، عبور، معبر
übersinnlich: فوق حسّي
umringen: طوّق، أحاط
die Umgebung: محيط
die Umwelt: عالم محيط
die Ungestimmtheit: غياب الوجدانية
unmöglich: ممتنع، مستحيل
unsinnlich: لاحسّي، غير حسّي
die Unverborgenheit: لاخفاء
das Sichverbergen: تخفّي
die Verbergung: اختفاء
die Vereinsamung: توحّد
die Vereinzelung: تفرّد
die Verendlichung: حدوث التناهي
das Vergangene: ماضٍ
das Verhalten: تصرّف
verhüllt: محتجِب
sich versagen: تمنّع، تأبّى
sich verweigern: امتنع
vorhanden: قائم
das Vorhandensein, die Vorhandenheit
قيام، كون الشيء قائما
die Wahrheit: حقيقة

die Hingenommenheit: مأخوذية
die Historie: تأريخ
langweilend: مثير للملَل
langweilig: مملّ
die Langeweile: ملَل
die Langweiligkeit: إملال
die Maschine: آلة
möglich: مُمكن
die Möglichkeit: إمكان، إمكانيّة
das Moment: جانب
der Moment: فترة
negativ: سلبي
nichthaft: سالب
nichtig: عديم القيمة، لاغٍ، باطل
Not: ضُرّ
Notwendigkeit: ضرورة
objektiv: موضوعي
sich offenbaren: تجلّى
die Offenbarkeit: تجلٍّ
Offenheit: انفتاح
das Organ: عضو
der Organismus: عضوية
reflektieren: تفكّر
sich richten auf: صوّب نحو
sich richten nach: أصاب
richtig: صائب
die Richtigkeit: صواب
der Ring: طوْق
der Satz: قضيّة، جملة
die Satzaussage: قضيّة
der Schein: مظهر
das Sein: كوْن
das Seiende: كائن
selbst: 'ذات'
die Selbstheit: 'ذاتية'
selbstverständlich: مفهوم من تلقاء ذاته
die Selbstverständlichkeit:
تلقائية، اعتقاد تلقائي
setzen: وضع

die Welt: عالم
das Werkzeug: عُدّة
das Wesen: ماهية
wesen: 'يحدث'
wesentlich: أساسي، جوهري، ماهوي
die Wesenheit: ماهوية
der Widersinn: خُلف
das Wissen: معرفة، علم
die Wissenschaft: علم

zeigen: بيّن، أظهر
sich zeigen: تَبَدّى
die Zeit: زمان، وقت
das Zeug: أداة
die Zoologie: علم الحيوان
zukünftig: مُقبِل
zweideutig: مزدوج الدلالة، ملتبس
die Zweideutigkeit: ازدواج الدلالة، التباس

المحتويات



إسماعيل المصدق

من مواليد عام 1950 بالقنيطرة، المغرب.

درس الفلسفة بجامعة محمّد الخامس بالرّباط ثمّ بجامعة فوبرطال بألمانيا حيث حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة.

أستاذ الفلسفة سابقًا بجامعة ابن طفيل، القنيطرة.

من مؤلفاته:

Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger. Rodopi Verlag. Reihe Elementa. Amsterdam/Atlanta 1995.

ومن ترجماته:

- إدموند هوسرل: **أزمة العلوم الأوروبيّة والفينومينولوجيا الترنسندنتاليّة**، بيروت، 2008.
- مارتن هايدغر: **السّؤال عن الشّيء**، بيروت، 2012.
- مارتن هايدغر: **الأسئلة الأساسية للفلسفة**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2018.

المفاهيم الأساسيّة للميتافيزيقا

العالم - التناهي - الوحدة

المحاضرة التي ألقاها هايدغر بجامعة فرايبورغ خلال دورة شتاء ما بينَ عامَيْ 1929 و1930 بمعدَّل أربع ساعات في الأسبوع مهمّةٌ من عدة أوجه. فهي، من جهة، تضمُّ تحليلًا موسّعًا لظاهرة الملل التي اكتفت محاضرة فرايبورغ الافتتاحيّة ما الميتافيزيقا بالإشارة إليها. ثم إنها، من جهة ثانية، قدّمت تعيينًا مفصّلًا هو أيضًا لماهيّة العضويّة والحياة - وهذه تيمائيّةٌ اكتفى هايدغر بذكرها في الفقرة 12 من الكون والزمان .

تبتدئ المحاضرة باعتبارٍ تمهيديّ يعالج مفهوم الميتافيزيقا وتتوصّل إلى ضرورة طرح الأسئلة الميتافيزيقيّة عن العالَم والتناهي والتفرُّد انطلاقًا من حالٍ وجدانيٍّ أساسيٌّ. وعليه، اضطلع القسم الأوّل بمهمّة إيقاظ الملل العميق بوصفه الحال الوجدانيّ الأساسيّ للتفلسف الذي ينبغي أن تحرِّكه المحاضرة. وفي هذا السياق أبرزت المحاضرة ثلاثة أشكالٍ من الملل. أمّا القسم الثاني من المحاضرة فكان عليه بلورة الأسئلة الميتافيزيقيّة الثلاثة انطلاقًا من الحال الوجدانيّ الأساسيّ الذي توصّلت إليه. والتساؤل عن العالم حدث على طريق ثلاث أطروحات موجِّهة: الحجرة بدون عالم ، و الحيوان فقير العالم ، و الإنسان مُشكِّل للعالم ، حيث انطلق البحث من الأطروحة الوسطى التي يمهِّد بسطها لمشكلة العالم. فإيضاح ماهيّة فقر العالم لدى الحيوان يقود إلى تعيين ماهيّة الحيوانيّة والعضويّة والحياة. ومع الانتقال إلى أطروحة الإنسان مُشكِّل للعالم" قدّمت المحاضرة تحليلًا لماهيّة العالم وتشكيل الإنسان للعالم.

موضوع الكتاب فلسفة

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

